This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

AH SUMT R

Harvard Depository
Brittle Book

944.5
H685M

VAN BONEVAL FAURE.

LE MONACHISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Conférence contre l'Athéisme, donnée devant la Société *la Libre Pensée* de Bruxelles, 1881 .. 1 »

Deux éclipses de la Liberté (la Capitulation d'Anvers et la Révocation de l'Edit de Nantes). 0 60

La Question Juive. — Cinq conférences, avec un appendice sur la Charité juive. Un vol. in-12, 1899..... 2 »

L. 3 30.

LE MONACHISME

SES ORIGINES PAÏENNES

SES ERREURS FONDAMENTALES

SON INFLUENCE NÉFASTE SUR LA RELIGION

LA MORALE ET LA SOCIÉTÉ

PAR

JAMES HOCART

Pasteur protestant libéral à Bruxelles

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1903

Tous droits réservés

944.5
H685m

ANDOVER HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

PRÉFACE

J'estime que les ordres religieux, avec leur ardeur de propagande, sont, surtout dans les pays catholiques, un des plus grands obstacles au progrès religieux, moral, civil et politique, parce que je considère leur conception de la vie comme l'une des plus fausses qu'il y ait. C'est pour le prouver que j'ai écrit ce volume : le lecteur jugera d'après mes raisons si ma conviction se justifie.

J'ai voulu faire œuvre de polémique et non d'érudition. Je n'ai donc pas eu la prétention de faire des découvertes ou d'élucider des points douteux. Au contraire, j'ai voulu m'en tenir, pour la force de mon argumentation, à des faits incontestés.

Je me suis servi du *Dictionnaire des Ordres religieux*, de Migne, du *Dictionnaire théologique* de Bergier, de l'*Encyclopédie des Sciences*

religieuses de Lichtenberger, de l'*Encyclopædia Britannica*, du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* de Jaugey, des *Histoires ecclésiastiques* de Néander et de Chastel, de *Moines et Nonnes*, d'Alfred Marchand, qui résume en général très exactement Hélyot, Fehr, Tiron, etc. ; et de nombreux ouvrages particuliers, surtout catholiques, que l'on trouvera indiqués au bas des pages.

J'ai dû beaucoup condenser, pour rester dans les limites d'un volume raisonnable ; mais si j'ai commis quelque omission ou erreur grave et négligé quelque argument capital pour ou contre, je serai heureux d'en être averti par amis ou adversaires ; je rectifierai avec soin dans une édition subséquente, si le public veut bien m'en donner l'occasion.

Bruxelles, ce 30 septembre 1903.

ERRATA

Page 8, ligne 25; page 27, ligne 5; page 28, ligne 2; page 34, ligne 13, au lieu de *donnes*, lire *donne*.

Page 26, ligne 17, au lieu de *prétexte*, lire *précepte*.

Page 38, ligne 24, au lieu de *du*, lire *des*.

Page 63, ligne 15, au lieu de *infailliblement*, lire *inviolablement*.

Page 71, ligne 3, au lieu de *moins*, lire *moine*.

Page 98, ligne 10, au lieu de *Le Quien*, lire *Le Quieu*.

Page 102, ligne 1, au lieu de *II*, lire *III*.

Page 112, ligne 22, au lieu de *matine*, lire *matines*.

Page 176, ligne 10, au lieu de ⁂, mettre *IV*, et page 187, ligne 7, mettre *V*.

Page 252, ligne 21, au lieu de *ses*, lire *ces*.

Page 253, ligne 7, avant *perpétuation*, insérer *la*.

Page 258, ligne 7, après *comme*, insérer *en*.

Page 280, ligne 9, après *vérité*, insérer *dite*.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES

A l'heure qu'il est, nul lecteur des journaux quotidiens ne l'ignore, les ordres religieux du catholicisme sont en butte à d'ardentes controverses, surtout en Espagne et en France.

Se voir passionnément discutés, passionnément attaqués et défendus, c'est depuis longtemps déjà, ç'a été de tout temps la destinée particulière de ces ordres. Apologistes enthousiastes et accusateurs sans merci ne leur ont jamais fait défaut. Les uns, comme de Montalembert dans la dédicace de ses *Moines d'Occident*, revendiquent pour eux la gloire d'être l'une des plus grandes institutions du Christianisme, ou comme Pie IX, dans son encyclique du 17 juin 1847, les proclament les « phalanges d'élite de l'armée du Christ, qui ont toujours été le boulevard et l'ornement de la république chrétienne comme de la société civile ». Les autres les ont souvent appelés la lèpre des pays catholiques,

ou à l'exemple de von Bücher, dans son ouvrage sur *les Jésuites en Bavière*, ont représenté le monachisme comme le boisseau qui empêche la propagation de la lumière, la chape de fer qui étouffe toute pensée et tout sentiment humains, favorisant l'ignorance, l'égoïsme, la barbarie, et maintenant, entre l'Eglise et le monde, une infranchissable barrière.

C'est un fait bien connu que les ordres religieux ont été attaqués non seulement en paroles par des polémistes individuels, mais encore en actes par des gouvernements ; et cela non seulement dans des pays protestants, mais encore dans des pays catholiques. Au XVIe siècle, en Allemagne, les souverains catholiques se montrèrent, en fait de sécularisation des propriétés monastiques, plus protestants que les protestants eux-mêmes. Plus près de notre époque, sans parler des mesures qui ont frappé les Jésuites, ni des actes de Joseph II ou de ceux de la Constituante en 1789, nous pouvons nous contenter de rappeler la suppression des couvents au Portugal en 1834, et en Italie en 1866.

Ces luttes ardentes s'expliquent, disent les partisans des ordres. Les moines et les clercs réguliers sont l'avant-garde de l'Eglise, et c'est pour frapper le catholicisme au cœur que ses ennemis s'acharnent surtout contre ses serviteurs les plus

dévoués et les plus vaillants. Oui, elles s'expliquent, ripostent les adversaires, car les ordres, par leurs principes mêmes de renoncement au monde et d'abdication de soi, résument et concentrent en eux tout ce que le catholicisme contient de plus hostile à la liberté de la pensée et de la conscience, à l'épanouissement normal et complet de la vie de l'humanité sur cette terre qu'elle doit conquérir et perfectionner en se conquérant et en se perfectionnant elle-même.

Dans l'épisode actuel — peut-être décisif — de ce vieux et long débat, de quel côté se ranger? Que faut-il être, amis ou ennemis? Nous n'hésitons pas à répondre : ennemis et ennemis déterminés. Mais entendons-nous : ennemis sérieux et éclairés, ayant des raisons autrement graves que la haine du froc du moine ou du béguin de la religieuse ; ennemis équitables et loyaux, n'alléguant jamais rien que de vrai, sachant reconnaître le bien quand il s'en trouve ; ennemis désintéressés, n'ayant d'autre but que l'utilité supérieure et progressive de la société dans ses doctrines religieuses, morales, scientifiques, dans ses institutions civiles et politiques.

La première question qui se présente dans une étude sur les ordres, c'est celle de leurs origines.

I

Pour la *date* de leur naissance tout le monde est d'accord. Le premier ordre proprement dit, c'est-à-dire le premier groupement de plusieurs monastères en un seul corps, sous une règle unique, fut constitué en Orient par saint Basile, vers l'an 360. En Occident, la fondation des ordres religieux fut plus tardive : ce fut en 529 que saint Benoît rédigea sa fameuse règle pour ses moines du Mont Cassin.

Mais cette création des ordres, qui n'est en somme qu'une organisation d'éléments existants, avait eu une préparation historique dont il importe de donner un rapide aperçu. Les trois étapes de cette préparation furent l'ascétisme de certains chrétiens vivant dans le siècle, bien que n'étant pas du siècle ; puis l'érémitisme ou la vie solitaire dont le fondateur fut saint Antoine ; et enfin le cénobitisme ou la vie en commun, qu'on fait remonter à saint Pacôme.

Prenons pour point de départ un passage de l'*Apologétique* que le célèbre docteur africain Tertullien écrivait en 197. Les païens reprochaient aux chrétiens de fuir avec morosité le commerce du monde, de se dérober farouchement même aux

relations courtoises de la vie sociale. « Comment, répondait Tertullien, serait-il possible que les chrétiens fussent tels que vous les dépeignez, eux qui vivent au milieu de vous, usant du même genre de nourriture, de vêtements et de tous les mêmes moyens de subsistance que vous ? Car nous ne sommes pas des Brahmines ou des Gymnosophistes indiens ; nous ne sommes pas des habitants des bois, des solitaires s'excluant des demeures ordinaires des hommes. Nous avons un vif sentiment de la reconnaissance que nous devons à Dieu comme notre Créateur et Maître : aussi ne méprisons-nous pas le plaisir qui nous vient de ses œuvres ; seulement nous réglons ce plaisir pour qu'il ne dégénère pas en excès ou en abus. Comme vous donc, nous habitons ce monde avec ses marchés, ses bains, ses auberges, ses foires, et avec tout ce qui en outre est utile aux relations de la vie. Avec vous, nous nous occupons de navigation, de guerre, d'agriculture, de commerce ; nous participons à vos travaux, et nous faisons tourner notre labeur à votre profit et au service public. »

Ainsi tout à la fin du deuxième siècle l'érémitisme n'existait pas encore dans l'Eglise, au témoignage de Tertullien. Cependant, quoi qu'il en dît, le reproche des païens n'était pas sans fondement. Car s'il n'y avait pas d'ermites, il y avait déjà à

cette époque dans l'Eglise une classe d'hommes qu'on appelait des ascètes, d'un mot grec qui signifie exercice : c'étaient donc des gens s'exerçant à une discipline morale rigide. Tertullien lui-même, comme ses écrits subséquents le prouvent, allait bientôt se rattacher à cette classe, et, poussant toujours plus dans cette direction, finir par s'affilier à la secte des Montanistes qui étaient d'intraitables contempteurs du siècle. Les ascètes qui restaient dans l'Eglise consacraient certains jours à la méditation, aux jeûnes ; ils ne se mariaient pas, pour ne point se laisser distraire par des soucis terrestres ; ils vivaient très simplement, s'abstenant de vin et de viande ; ils travaillaient de leurs mains, afin de se suffire à eux-mêmes, et tout leur gain au delà du strict nécessaire, ils le donnaient en aumônes. Les hommes adoptaient le manteau court et étroit des philosophes païens, dont certains avaient déjà pratiqué ce renoncement. Les femmes qui embrassaient ce genre de vie portaient par excellence le titre de vierges.

Certains docteurs d'esprit plus humain attaquèrent vivement cet ascétisme. « Le vrai chrétien, disait Clément d'Alexandrie, se soumet aux conditions ordinaires de la vie, au lieu de les supprimer. A l'exemple des apôtres, il boit, il mange, il se marie. Ce n'est pas dans la vie solitaire qu'on

se montre un homme. Mais celui-là est vraiment héroïque qui, comme époux et comme père, se met au-dessus du plaisir et de la peine et demeure étroitement uni à Dieu par l'amour, en surmontant toutes les tentations qui lui viennent de sa femme, de ses enfants, de ses serviteurs et de ses biens. »

Mais la résistance était inutile : le courant était trop fort. Bientôt l'on vit, la crainte de la persécution aidant, les ascètes se retirer du monde et devenir des moines, du grec *monos*, seul, ou des anachorètes — des gens qui se retirent — ou des ermites, des solitaires.

Le premier ermite dont l'histoire ait gardé le souvenir est un Egyptien, Paul de Thèbes. Cependant ce qui le poussa dans la solitude, ce furent plutôt les circonstances que les principes. Il était âgé de 15 ou 16 ans quand éclata, en 250, la persécution ordonnée par l'empereur Décius. Le jeune Paul était orphelin et avait de la fortune. Sur le point d'être dénoncé comme chrétien par son beau-frère qui convoitait ses biens, il s'enfuit dans le désert de la Thébaïde. Ayant découvert une grotte dans un rocher, et, tout auprès, une source d'eau vive et un magnifique dattier, il se fixa dans ce lieu qui lui offrait le vivre, le couvert, et même le vêtement, puisqu'il se fabriquait des tuniques avec les feuilles du palmier. Il prit goût à cette existence,

et l'on raconte qu'il vécut là jusqu'à l'âge de cent treize ans dans la prière et dans la méditation.

On raconte encore, parmi bien d'autres légendes — les légendes pullulent dans l'histoire des moines — qu'un jour, à la fin de sa vie, il reçut la visite d'un autre vieillard qui avait été conduit auprès de lui par un songe et qui arriva juste à temps pour lui annoncer le triomphe du Christianisme par la victoire de Constantin. Paul étant mort le lendemain, son visiteur l'aurait enseveli dans un manteau donné par le fameux évêque Athanase, le père de l'orthodoxie et l'adversaire le plus intransigeant de l'hérétique Arius.

Ce visiteur, c'était saint Antoine, encore un Egyptien — l'Egypte est le berceau de l'érémitisme chrétien. Antoine est considéré comme le véritable fondateur de l'érémitisme, car il adopta la vie solitaire pour elle-même et par conviction. Lui aussi était riche et orphelin ; il avait perdu ses parents avant sa vingtième année et était resté le seul protecteur d'une sœur cadette. De disposition ascétique, il entendit un jour lire dans une église l'histoire du jeune homme riche à qui Jésus avait dit : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et le donnes aux pauvres. » Il prit ces paroles pour un ordre que le Christ lui adressait à lui-même, partagea ses terres entre les paysans du

village, vendit ses biens meubles et en distribua le montant aux pauvres, à la réserve d'une somme affectée à l'entretien de sa sœur. Une autre fois, pendant le service religieux, ce furent ces autres paroles de l'Evangile qui le frappèrent : « N'ayez point souci du lendemain ; » et toujours fidèle à la lettre, il sacrifia le peu qu'il avait conservé, plaça sa sœur sous les soins de vierges pieuses, et rompant avec le monde, se retira à quelque distance de son village; puis s'enfonça à deux reprises de plus en plus dans la solitude. On le fait mourir en 356, à l'âge de cent cinq ans.

Malgré sa soif de solitude, sa renommée s'était étendue de proche en proche. On ne le réputa pas seulement pour un grand saint, mais pour un faiseur de miracles ; de même qu'on lui prêta longtemps après sa mort la spécialité de guérir par son intercession l'érésipèle, appelé pour cette raison feu de saint Antoine. Cette célébrité l'exposait souvent à voir forcer et troubler sa retraite par des malades qui venaient l'implorer et par des pèlerins qui lui demandaient conseils et directions. De nombreux disciples finirent par s'établir autour de son ermitage pour modeler leur vie sur la sienne. Puis de là le mouvement se propagea dans toutes les parties de l'Egypte, gagna la Syrie, la Palestine, envahit tout l'Orient avec

une incroyable rapidité. Les villes se dépeuplaient, les déserts se changeaient en villes. L'Occident fut entraîné à son tour. Athanase introduisit le monachisme à Rome lorsque, pendant son exil, il alla y prêcher, accompagné de deux moines de Nitrie. De Rome, le goût et la pratique de la vie solitaire se répandirent dans toute l'Italie, dans les îles de la Méditerranée, dans les Gaules. Saint Augustin apprit à connaître l'institution monastique à Rome, et la transporta dans le nord de l'Afrique, en Numidie et en Mauritanie, qui se rattachaient à l'Eglise d'Occident, tandis que l'Egypte faisait partie de l'Eglise d'Orient.

A ses débuts et pendant assez de temps, l'érémitisme donna lieu, surtout en Orient, à une véritable fureur de mortification. Certains ermites ne prenaient pour toute nourriture que quelques onces de pain par jour ; il y en avait même qui paissaient l'herbe comme les bêtes des champs, les moines brouteurs. On en cite qui s'étudiaient à se passer de sommeil, ou ne dormaient que debout appuyés contre une muraille, comme saint Macaire l'ancien ; tels se condamnaient au silence, comme Théonas qui resta trente ans volontairement muet ; tels autres, comme Siméon le Stylite, habitaient sur des colonnes pour être plus près du

ciel. Saint Macaire l'alexandrin vécut pendant six mois dans un marais, exposant son corps nu aux piqûres de ces moucherons d'Afrique dont le dard peut traverser jusqu'au cuir des sangliers.

Après l'ascétisme et l'érémitisme, vint le cénobitisme, la vie en commun, dont l'initiateur, nous l'avons dit, fut le moine Pacôme.

Faisant quelques concessions à la nature humaine, au besoin de société et d'appui mutuel, des ermites s'étaient en divers lieux groupés autour d'un solitaire illustre — nous en avons vu un premier exemple dans le cas des disciples de saint Antoine. Ils habitaient dans des cabanes séparées, réunies en *laures* ou sortes de villages, et constituaient des communautés libres et ouvertes : on y entrait et on en sortait à volonté. Comme cette liberté permettait la formation d'une classe de moines vagabonds et dévergondés, un disciple de saint Antoine, Pacôme, conçut l'idée d'une claustration plus étroite : il fit bâtir sur le Nil, à Tabenne, vers 325, un grand édifice pour assembler ses moines sous le même toit et les soumettre à la même règle. Il fut ainsi le fondateur des cénobies ou monastères. Son premier monastère compta une centaine de moines ; encouragé par le succès, il en fit construire jusqu'à huit. Avec l'aide de sa sœur, il fonda aussi un mo-

nastère de femmes. Ces communautés monastiques des deux sexes se multiplièrent rapidement comme s'étaient multipliés les ermitages.

En général, les fondateurs des monastères en devenaient les chefs sous le nom de supérieurs ou d'abbés, c'est-à-dire de pères. Les règles qu'ils formulaient variaient suivant leurs inspirations ou leurs fantaisies ; il y avait presque autant de règles que de monastères. Restait donc un dernier pas à franchir : établir l'uniformité dans le régime des communautés monastiques. Ce fut l'œuvre de Basile de Césarée, un moine devenu évêque, un lettré, à qui sa culture même inspirait la modération. Il ne sut pas voir le caractère irrationnel du monachisme en soi, mais il chercha à l'atténuer par la suppression de ses pires exagérations. Dans les 368 règles qu'il rédigea, il développe, parfois avec une minutie bizarre, les quatre principes qui, d'après lui, devaient diriger la vie des moines : le principe de la pauvreté, qui implique une extrême frugalité, et les principes de chasteté, d'obéissance et de travail. Son bon sens se manifeste dans le soin qu'il met à dénoncer les périls de la vie solitaire, dans l'insistance avec laquelle il recommande le travail, en particulier le travail manuel et agricole : « Il vaut mieux ne pas jeûner, disait-il, si le jeûne empêche le travail » ; et enfin

dans la faculté qu'il accorde aux moines de rompre leurs vœux à la condition d'expier cette rupture par de rigoureuses pénitences. La règle de saint Basile déposséda peu à peu les autres règles en Orient, et elle est demeurée jusqu'à ce jour le code de la grande majorité des monastères orientaux.

Saint Basile mourut en 379. Pour arriver à l'organisation générale du monachisme en Occident, il nous faut franchir 150 ans. Ce fut en 529 que fut promulguée la première règle occidentale, la célèbre règle bénédictine. Son auteur, Bénédictus ou Benoît de Nursie, était issu par son père de la famille patricienne des Anicius et par sa mère des seigneurs de Nursie. Envoyé à Rome pour y étudier les lettres, il s'effraya de la corruption régnante, abandonna l'école et se réfugia dans la contrée solitaire et montagneuse de Subiaco, à 50 milles au S.-E. de Rome. Il y fit choix pour sa demeure d'une sombre grotte dans la paroi d'un rocher abrupte. Il ne confia le secret de sa retraite qu'à l'un des moines d'un couvent situé au-dessus du rocher, et chaque jour ce moine lui descendait du pain au bout d'une longue corde munie d'une clochette dont le tintement avertissait le solitaire.

Sa retraite ayant été découverte au bout de trois

ans par des bergers qui le prirent d'abord pour une bête fauve, et sa renommée s'étant répandue dans le pays, les moines d'un couvent voisin obtinrent qu'il devînt leur abbé ; puis, révoltés par son austérité, ils tentèrent de l'empoisonner. Il les quitta pour fonder d'autres monastères dans la même région ; mais la violente hostilité d'un prêtre séculier le contraignit à s'éloigner. Il descendit vers le midi et avec quelques disciples fidèles s'établit dans les ruines d'une ancienne forteresse nommée *Castrum Cassinum* et située sur une montagne escarpée qu'on appelle aujourd'hui le Mont Cassin. Ce fut là — à mi-chemin entre Rome et Naples — qu'il édifia un monastère, destiné à devenir le plus célèbre du monde catholique, parce que Benoît y écrivit sa règle et en fit le type et le modèle des nombreuses communautés de l'ordre des bénédictins et des congrégations qui sont procédées de cet ordre.

Une règle était bien nécessaire. Comme l'avait été auparavant le monachisme oriental, celui d'occident était à son tour exploité par une multitude de vagabonds, importunant les fidèles de leur impudente mendicité et compromettant leur habit par le dérèglement de leurs mœurs. Parmi les moines fixés dans des couvents, le désordre et l'anarchie s'étaient souvent glissés. Saint Benoît

en avait fait la pénible expérience à Subiaco. Il était grand temps de remédier à ces abus.

Les soixante-douze articles de la règle de saint Benoît maintiennent les quatre bases de la règle de saint Basile ; pauvreté, chasteté, obéissance, travail. Saint Benoît précise les applications de ces principes, leur donne une forme plus positive, plus rigoureuse. Sauf en ce qui concerne la boisson — il tolère un peu de vin — la nourriture et le vêtement, — il permet de les approprier au climat, aux occupations, au tempérament, à l'âge, — sur tous les autres points il aggrave les prescriptions de saint Basile. Il rend les vœux de pauvreté et d'obéissance plus étroits : le moine ne doit rien posséder en propre pas même ses livres, son stylet, ses tablettes. Il ne doit pas considérer son corps ni sa volonté comme lui appartenant. Cependant saint Benoît rend aux moines l'usage de leur volonté pour l'élection de l'abbé qui doit toujours être choisi par ses frères ; et dans les occasions graves, il veut que toute la communauté soit consultée, mais sans que l'abbé ait à s'astreindre aux avis qui lui sont soumis. Pour mieux bannir l'oisiveté qu'il appelle l'ennemie de l'âme, il détermine en détail l'emploi de chaque heure de la journée selon les saisons : chaque jour les louanges de Dieu doivent être célébrées sept fois ; sept heures doivent être don-

nées au travail manuel et deux heures à la lecture. Il n'est pas question de travail littéraire. C'est Cassiodore, l'homme d'État, le ministre de cinq rois devenu moine, qui l'introduisit vers 538 dans son monastère de Viviers ou Vivaria en Calabre, et qui en fit l'un des traits caractéristiques et l'une des gloires de l'ordre des bénédictins ; tout le monde connaît l'expression : un labeur de bénédictin. Nous devons signaler enfin une très grave innovation de saint Benoît : il ajouta le vœu de stabilité aux autres vœux, ce qui signifie qu'il rendit ceux-ci perpétuels, au lieu que jusque-là la liberté de sortir du monachisme, moyennant une pénitence ecclésiastique, avait toujours été admise ; seulement pour diminuer le danger de la précipitation dans cet engagement irrévocable, saint Benoît imposait aux candidats un noviciat d'un an.

La règle de saint Benoît eut un grand et prompt succès. Cependant elle ne prédomina pas en Occident comme la règle de saint Basile en Orient. Dès le moyen-âge, le monachisme latin s'est fractionné en ordres divers et souvent rivaux, Carmes, Franciscains, Dominicains, Augustins, Chartreux et autres.

II

Nous avons fait une esquisse historique sommaire des origines des ordres religieux dans l'Eglise, depuis l'ascétisme de la fin du IIe siècle jusqu'à la constitution des ordres par l'adoption des règles de saint Basile et de saint Benoît. Mais ces origines du monachisme dans l'Eglise ont-elles le caractère d'un *commencement absolu ?* Le monachisme est-il *une création de l'Eglise,* une nouveauté chrétienne ?

Non, évidemment. Une connaissance même superficielle de l'histoire des religions suffit à nous apprendre que l'ascétisme, l'érémitisme ont été fort en honneur longtemps avant le christianisme dans diverses religions païennes, en particulier dans le Brahmanisme et le Bouddhisme. Le quatrième et dernier degré de la perfection pour le brahmane, par exemple, c'était le renoncement total à soi-même : retiré dans une complète solitude le vieux brahmane ne devait se rapprocher des habitations des hommes que pour solliciter le peu de nourriture nécessaire à son corps affaibli ; et il devait attendre dans la contemplation, sans le moindre désir de vivre ou de mourir, le moment d'être absorbé dans l'esprit éternel. L'ascétisme

avait passé du paganisme dans le judaïsme même, et avant que Jésus ne commençât à prêcher, une véritable communauté monastique s'était formée sur les bords de la Mer Morte, celle des Esséniens, qui vivaient ensemble dans la prière, dans l'abstinence et dans le travail.

Ces faits et d'autres du même genre sont incontestables et incontestés. Les auteurs catholiques ne songent pas à les révoquer en doute. Ils reconnaissent que l'idée et la pratique du monachisme sont antérieurs au christianisme. Mais alors, le monachisme, cette fraction la plus sainte du catholicisme, serait d'origine païenne, d'origine brahmanique ?

Les apologistes catholiques se tirent de la difficulté en admettant pour le monachisme une double origine, une origine naturelle et une origine surnaturelle. Bien plus, ils essaient de transformer la difficulté en un moyen de défense, en un argument à l'appui. Les faits de l'histoire, disent-ils, prouvent que ce genre de vie a ses racines dans la nature humaine (1). D'après M. de Montalembert, « tous les peuples l'ont reconnu et honoré. Toutes les religions l'ont adopté et sanctionné. Les

(1) De Montalembert, *Les Moines d'Occident*, tome I, pp. 43 à 50. — Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, article *Ordres religieux*, col. 2235.

philosophes, les moralistes du paganisme ont glorifié à l'envi cet enthousiasme du sacrifice. Les traditions scandinaves et germaniques en conservent de nombreuses empreintes. Le monde oriental s'y est livré avec passion. L'Inde a depuis 3.000 ans ses ascètes qui poussent jusqu'au délire la science de la mortification et la pratique des châtiments volontaires. On les retrouve encore, errant de par le monde, ou vivant en vastes communautés dans toutes les nations qui reconnaissent la loi de Bouddha. Ils n'ont rien produit, rien sauvé ; l'orgueil de l'erreur et la corruption de l'oisiveté les ont rendus inutiles à l'esprit humain comme à la société ; mais ils rendent au sein même de leur abjection un témoignage immortel à cet instinct profond de l'âme que la seule religion véritable a transformé en une source intarissable de vertus et de bienfaits ».

L'éclat de ce langage oratoire n'empêche pas le sourire de venir aux lèvres de celui qui le lit. Comment ne pas sourire de cet instinct profond de l'âme humaine qui n'a rien produit de bon en dehors du catholicisme et qui pourtant est invoqué comme un argument en faveur du monachisme catholique ! Comment ne pas sourire de ces étonnantes hyperboles : « *Tous* les peuples l'ont reconnu et honoré. *Toutes* les religions l'ont adopté et

sanctionné ! » Nous nous contentons de citer modestement un certain nombre de faits qui prouvent l'existence de la vie érémitique avant le christianisme. Mais comme on ne peut pas se débarrasser de ces faits, on prend un autre parti : on les exagère, on en opère une multiplication vraiment miraculeuse pour pouvoir conclure audacieusement : ce qui a existé toujours et partout fait partie intégrante de la nature humaine.

Mais même arbitrairement renforcé par le sophisme d'une fausse généralisation l'argument ne vaut rien. Le monachisme a ses racines dans la nature humaine ? Qu'est-ce que cela prouve ? Il est bien clair que tout ce que les hommes ont imaginé, tout ce qu'ils ont produit a ses racines dans la nature humaine. D'où voulez-vous que viennent leurs penchants même les plus vicieux, leurs aberrations même les plus étranges sinon de leur nature ? Les rites sanguinaires de nombreuses religions polythéistes, la divination qui a été encore beaucoup plus répandue dans l'antiquité que l'ascétisme, ont leurs racines dans la nature humaine : les justifiez-vous pour cette raison ?

L'affirmation que le monachisme a ses racines dans la nature humaine n'a donc aucune valeur apologétique, puisque l'homme tire de sa nature

le mal comme le bien, la haine comme l'amour, la folie comme la sagesse. Ce qu'il faudrait établir, c'est que le monachisme est une dérivation légitime, rationnelle de la nature humaine. Or nous maintenons et nous le démontrerons que le monachisme fausse, violente, mutile la nature humaine. L'ascétisme part bien d'un sentiment naturel qui est juste et beau : le désir de la perfection ; mais il fait dévier ce désir vers des buts en opposition directe avec la nature humaine. Le parfait ascète est un homme fort imparfait.

Nous y reviendrons. Tout ce que nous avons à retenir actuellement, c'est que, de l'aveu des auteurs catholiques, l'origine du monachisme est dans le vieil ascétisme du paganisme oriental, ascétisme qui s'implanta dans l'Eglise comme réaction contre le luxe et la corruption d'une époque de décadence.

Il est vrai que pour affaiblir la portée de ce fait historique, les auteurs catholiques ajoutent à cette origine naturelle du monachisme une seconde origine, dite surnaturelle. A les entendre, le Christ aurait institué le monachisme chrétien.

Mais d'abord parler d'une double origine c'est pour le moins bizarre. Une chose est ou elle n'est pas. Si elle est, il est contradictoire de lui prêter une seconde origine, un second commencement.

Le Christ lui-même n'a pu créer ce qui existait déjà, ce qui existait depuis longtemps. Il est donc évidemment faux de soutenir que la vie dite religieuse a été fondée par Jésus. Tout ce que l'on pourrait prétendre, c'est que Jésus aurait adopté l'ascétisme préexistant, l'aurait sanctionné de son autorité, l'aurait modifié et réformé, y aurait attaché de hautes et nouvelles récompenses

Dès avant l'examen des textes évangéliques, cette thèse adoucie se heurte à une difficulté qui frappe aussitôt l'esprit réfléchi. Si le Christ a recommandé, a introduit dans l'Eglise le monachisme, comment expliquer la naissance si tardive de l'ascétisme à la fin du second siècle et l'organisation bien plus tardive encore des ordres au IVe et au VIe siècles ? Pourquoi les chrétiens primitifs, qui étaient le mieux placés pour connaître les volontés de Jésus, les auraient-ils méconnues à ce point ?

Les auteurs catholiques sentent la force de l'objection. Aussi cherchent-ils à prouver historiquement que la vie religieuse est née avec l'Eglise et qu'elle n'a jamais cessé de coexister avec elle (1). La démonstration est laborieuse et peu efficace.

(1) Cependant Bourdaloue n'admet pas cette thèse : « Dans les premiers siècles de l'Eglise, dit-il, il n'était pas nécessaire qu'il y eût des religieux : pourquoi ? parce que les

Ainsi, on nous dit que les premiers chrétiens étaient des moines, parce qu'ils pratiquaient la communauté des biens, qu'ils vendaient leurs propriétés et en partageaient le produit entre tous, en proportion des besoins de chacun. Mais une petite société communiste qui maintient la vie de famille, qui ne se lie par aucun vœu, qui au surplus se dissout très promptement, n'est pas une société monastique. Le but de cette organisation communiste est clairement indiqué : c'est tout simplement de supprimer la pauvreté : « une grande grâce, lisons-nous au livre des Actes, reposait sur eux tous, car ils n'avaient pas un seul indigent ». Ces premiers chrétiens n'étaient pas des moines, pas plus que ne le sont aujourd'hui les disciples de Tolstoï lorsqu'ils forment des sociétés communistes.

On allègue encore que les apôtres ont pratiqué la vie dite religieuse. Et l'on cite comme preuve le fameux passage de la première aux Corinthiens, chapitre VII, où saint Paul affirme ses préférences pour le célibat.

Certainement l'apôtre Paul était un célibataire convaincu, et il recommandait sa manière de

chrétiens, vivant comme chrétiens, étaient alors, au moins dans la préparation de leur cœur, autant de religieux. » Œuvres III, 31 (Didot).

vivre, non seulement à cause de la fin prochaine du monde, mais encore pour éviter aux chrétiens des soucis terrestres et leur permettre de se consacrer davantage à ce qu'il appelait les affaires du Seigneur : opposition entre le spirituel et le temporel, qui fait bien de lui un ancêtre du monachisme. Mais sans parler, d'après des écrits plus récents qui portent son nom, d'un changement probable dans ses opinions (1), il a soin de dire que parmi les apôtres tout le monde ne pensait ni n'agissait comme lui. Tournez deux pages et voici ce que vous lirez dans la même épître : « N'aurais-je pas le droit de mener partout avec moi une sœur comme femme, ainsi que font les autres apôtres et les frères du Seigneur et Pierre ? » Voilà comment les apôtres pratiquaient la vie religieuse !

Il y a davantage encore : la vie dite religieuse était si peu établie dans l'Eglise que Paul lui-même n'avait jamais entendu parler d'un précepte ou d'un conseil de Jésus recommandant le célibat ; il le déclare formellement : « Relativement aux vierges, écrit-il, *je n'ai point reçu de commandement du Seigneur*, mais je vous donne mon opi-

(1) Voir la glorification du mariage dans le chapitre V, vv. 31 à 33 de l'épître aux Ephésiens qui est bien issue de l'école de Paul si elle n'est pas de sa main.

nion, comme étant par la miséricorde du Seigneur digne de confiance. » (1)

Vous voyez sur quelles bases repose l'affirmation que la vie dite religieuse est née avec l'Eglise et qu'elle n'a jamais cessé de coexister avec elle. Au surplus cette affirmation n'est-elle pas absolument contredite par le passage de Tertullien que j'ai pris comme point de départ de mon exposé historique et qui atteste catégoriquement l'absence de l'érémitisme dans l'Eglise tout à la fin du IIe siècle ?

Cela est donc établi, les premiers chrétiens n'ont jamais considéré Jésus comme ayant enseigné le monachisme, puisqu'ils ne l'ont pas pratiqué eux-mêmes. Et en effet dans les Evangiles aucun enseignement de ce genre ne nous a été conservé. Y a-t-il dans les Evangiles quelque passage prescrivant ou conseillant des vœux perpétuels ? Pas un seul. Y en a-t-il qui prescrive ou recommande l'obéissance passive à un supérieur ? Dans l'Evangile selon saint Matthieu, au chapitre XXIII, je lis ceci : « Quant à vous, ne vous faites pas appeler Rabbi (i.e. mon maître), car un seul est votre

(1) I Corinth. VII, 25. — Remarquer la contradiction formelle entre la parole de la Genèse : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; » et celle de l'apôtre Paul : « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher de femme. »

maître et pour vous, vous êtes tous frères. Ne donnez à personne sur terre le nom de père (comparez abbé); car un seul est votre Père, le Père céleste. Qu'on ne vous appelle pas non plus directeurs, car vous n'avez qu'un seul directeur, le Christ ». Je m'imagine que ce n'est pas dans ce passage que l'on cherchera l'origine du vœu d'obéissance passive. Y a-t-il quelque passage prescrivant ou conseillant le célibat ? Il y en a un seul (1) où Jésus touche à cette question du célibat : il y parle de ceux qui ont renoncé volontairement au mariage, ou, pour citer son expression un peu brutale, se sont faits eux-mêmes eunuques en vue du royaume des cieux, c'est-à-dire probablement pour travailler à l'avènement de ce royaume de justice et d'amour qu'il rêvait. Mais loin d'en faire un prétexte ou même un conseil, il déclare expressément que tout le monde

(1) Matth. XIX, 12. — Je doute fort de l'authenticité de cette parole que l'Evangile selon saint Matthieu est seul à donner. Je la considère comme faisant partie des additions et modifications (par exemple XVI, 17 à 19, XVIII, 15 à 18, XIX, 17, XXVII, 51 à 53, XXVIII, 19) que cet Evangile a subies dans un intérêt dogmatique et ecclésiastique. Je ne puis entrer dans cette discussion critique. Je fais seulement remarquer que le passage sur l'eunuchisme moral est sans liaison, est même en opposition avec le contexte où Jésus déclare que l'homme primitif a été créé par Dieu mâle et femelle (verset 4).

n'est pas capable de cette résolution, mais seulement ceux à qui elle est donnée.

Et le conseil de pauvreté ? Ici les docteurs catholiques triomphent. « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et le donnes aux pauvres. » Voilà au moins une parole de Jésus qui est formelle. Elle enjoint le dépouillement complet : « Vends tout ce que tu as et le donnes aux pauvres .» Elle l'enjoint comme un conseil de perfection : « Si tu veux être parfait... » Elle pose donc la base divine et inébranlable de la vie monastique.

Je ne veux me livrer à aucun travail critique sur les paroles de Jésus relatives à la pauvreté, bien que la manière différente dont elles sont rapportées dans les Evangiles (1) puisse faire planer un doute sur leur vraie signification. Je l'admets, d'après l'ensemble des textes il semble fort probable que Jésus a prêché la pauvreté. Mais je demande aux docteurs catholiques pourquoi sur ce sujet ils ne citent toujours que le fameux pas-

(1) Comparez : « Vous êtes heureux, vous pauvres, vous êtes heureux vous qui avez faim maintenant », dans saint Luc VI et : « Heureux les pauvres en esprit ; heureux ceux qui ont faim et soif de la justice », dans saint Matthieu V. « Vendez ce que vous possédez et le donnez en aumônes », dans saint Luc XII, et « Ne vous amassez point de trésors sur la terre », dans saint Matthieu VI.

sage : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et le donnes aux pauvres » ; pourquoi dans ce récit ils s'arrêtent à ces mots et omettent ce qui suit ; pourquoi ils laissent ainsi de côté tout ce qui, dans l'Evangile, prouve que Jésus enjoignait la pauvreté à *tous* ses disciples et non pas à quelques-uns.

Quand le jeune homme riche s'en va tout affligé, parce qu'il avait de grands biens, Jésus, en le suivant d'un regard attristé, s'écrie : « Qu'il est difficile à ceux qui possèdent des richesses d'entrer dans le royaume des cieux !... Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » Les disciples tout consternés se demandent : « Qui peut donc être sauvé ? » Ils ont compris que la parole de Jésus est pour tous... Et voyez ailleurs. « ... Ne vous amassez pas de trésors sur la terre... Vendez ce que vous possédez et le donnez en aumônes... *Quiconque* ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple ». Je leur demande pourquoi à ces citations ils ne joignent pas celle-ci, qui démontre que Jésus proposait la la perfection comme idéal à tous ses disciples et non à une petite élite : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. »

Dans l'Evangile donc, cela est certain, le pré-

cepte de pauvreté n'est pas un conseil à l'usage des parfaits. c'est une recommandation adressée à tous. Mais un pareil précepte serait impossible! s'écrient les docteurs catholiques. D'accord. Cependant ce n'est pas là la question. Il s'agit de savoir, non ce qui est possible ou impossible, mais ce que, d'après les Evangiles, Jésus a prescrit et institué. Or, puisqu'il a prescrit la pauvreté à tous, — voyez les textes — il est évident qu'il n'a pas institué un ordre spécial d'hommes voués à la pauvreté.

Ce que nous venons de dire des vœux de chasteté, d'obéissance, de pauvreté suffirait à renverser la thèse catholique qui érige Jésus en fondateur des ordres monastiques. Pourtant ne négligeons rien, et pour être absolument complet, examinons si Jésus a jamais recommandé à une partie de ses disciples de se retirer du monde comme prétendent faire les moines.

Lisez les Evangiles avec attention; vous verrez que tous les enseignements de Jésus supposent des hommes vivant dans la société, se mêlant à elle, exerçant sur elle une action constante : « Heureux les débonnaires, car ils posséderont la terre... Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde... On n'allume pas une lampe pour la mettre sous un boisseau, mais on

la met sur un piédestal, pour qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. Que votre lumière luise devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père céleste. » Dans une parabole fort connue, celle du bon grain et de l'ivraie, les enfants du royaume divin et les enfants du malin, doivent croître ensemble dans le champ du monde jusqu'à la moisson du jugement final. Au même endroit le royaume divin est comparé à du levain qui doit faire fermenter toute la pâte. D'après le IVe Evangile, Jésus priant pour ses disciples qu'il va quitter demande au Père non « de les ôter du monde, mais de les préserver du mal. » Je cherche en vain quelque distinction entre ceux qui restent dans le siècle et ceux qui l'abandonnent : une pareille distinction n'a jamais effleuré l'esprit de Jésus qui, lorsqu'il veut dépeindre l'activité religieuse et morale, n'emploie jamais que des images empruntées au siècle, celle d'ouvriers travaillant dans la vigne du père de famille, ou de serviteurs faisant valoir des talents, des sommes d'argent, que le maître leur a confiés.

Nous affirmons donc énergiquement qu'en dépit de quelques maximes d'un renoncement outré, Jésus, que ses contemporains traitaient de mangeur et de buveur, parce qu'ils ne lui trou-

vaient pas des allures assez ascétiques pour un prophète, que ce Jésus si humain n'est pas le fondateur de la vie dite religieuse. *Le monachisme a une origine païenne et il n'en a pas d'autre.*

Certes s'il se justifiait en lui-même, nous ne lui ferions point un grief de cette origine, nous qui ne sommes point exclusifs vis-à-vis du passé et qui nous tenons toujours prêts à recueillir avec soin ce que le vieux paganisme a contenu de juste et de bon. Nous ne répudions aucune partie valable de notre héritage d'hommes. Mais considérant le monachisme comme une aberration, nous n'admettons pas que, contre toute vérité historique, on place cette aberration sous le patronage du Christ en prétendant qu'il a adopté, sanctionné, glorifié le monachisme, qu'il en a fait dans le temple qu'il a édifié la tourelle la plus rapprochée du ciel. Non, Jésus qui rêvait d'un royaume céleste sur la terre : « que ton règne vienne, que ta volonté soit faite *sur la terre* comme au ciel », Jésus qui voulait instaurer la justice et l'amour dans le monde, Jésus n'a jamais songé à considérer comme ses meilleurs disciples ceux qui s'empressent de déserter le monde. Ses meilleurs disciples, selon l'esprit, ce sont ceux qui, sans s'asservir à la lettre de ses enseignements, gardent avec fidélité son principe d'amour comme le levain qui fera fer-

menter chaleureusement dans la société les idées de justice au profit de ces pauvres et de ces déshérités, dont la misère lui navrait tant le cœur qu'il ne voulait rien posséder tant qu'il voyait autour de lui de ces dépossédés. Ses meilleurs disciples sont ceux qui, éclairés par l'expérience des siècles, croient qu'on se dévoue à la cause de l'humanité en généralisant et en égalisant le bien-être, beaucoup mieux qu'en multipliant le dépouillement et en accroissant la privation. Les meilleurs disciples du Christ sont ceux qui travaillent à faire de notre globe, non pas un morne désert, mais un luxuriant Eden et à y assurer à tous leur part légitime des fleurs et des fruits de la vie. Ce qui peut se couvrir de l'autorité du grand nom et du noble caractère de Jésus, ce n'est pas l'étroite fraternité d'un monachisme antihumain, c'est l'universelle fraternité d'un humanitarisme libre, large et pur.

CHAPITRE II

L'ERREUR FONDAMENTALE : LA PERFECTION ASCÉTIQUE.

Nous avons raconté et discuté les origines du monachisme. Examinons-le maintenant en lui-même, et établissons la fausseté de ses principes qui se résument dans la perfection ascétique et dans les vœux perpétuels.

La première erreur, l'erreur fondamentale du monachisme, est dans sa notion de la perfection.

Le sentiment qui a poussé les meilleurs des moines dans le désert d'abord et plus tard dans les monastères a été un désir de perfection.

D'autres motifs ont certainement agi. Tous les historiens le reconnaissent, les catholiques comme les protestants ou les non croyants, les persécutions ordonnées par les empereurs Décius et Dioclétien furent pour beaucoup dans l'intensité du mouvement érémitique à ses débuts; de même que dans la suite les bouleversements

causés par l'invasion des barbares contribuèrent fort à peupler les couvents. A la crainte des troubles et des dangers sociaux venaient encore se joindre l'envie d'échapper aux charges civiles et en particulier au service militaire, la lassitude, le désenchantement produits par les peines de la vie. Cependant pour les âmes les plus élevées, le sentiment qui les déterminait c'était avant tout l'amour de la perfection, avivé par le spectacle d'une corruption trop générale. Nous l'avons vu, ce fut après avoir entendu le passage de l'Évangile : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et le donnes aux pauvres », qu'Antoine, le fondateur de l'érémitisme, se dépouilla de tous ses biens et se retira au désert. Si nous ouvrons le livre immortel d'un moine du xve siècle, l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis, nous trouvons dans ce manuel du religieux des préceptes comme celui-ci : « Mon fils ne te rebute pas, ne perds pas courage lorsque je te montre la voie des parfaits ; mais plutôt efforce-toi de parvenir à cet état sublime ou tout au moins aspires-y d'un ardent désir. » L'Eglise a ratifié cette conception de la vie monastique : elle appelle ordres religieux des associations d'hommes ou de femmes ayant pour but la perfection spirituelle, et pour moyens principaux les trois vœux de chasteté, de

pauvreté et d'obéissance, qui ont le caractère de conseils évangéliques et non de préceptes obligatoires.

Examinons de près cette doctrine catholique : la vie du moine est une vie de perfection spirituelle.

Le désir de la perfection est un sentiment très rationnel et très beau. C'est le plus beau de tous les sentiments, car c'est lui qui donne aux autres sentiments légitimes toute leur valeur et toute leur étendue ; c'est lui qui nous incite à les élever à leur plus haut degré, en un mot à leur perfection : c'est parce que nous aimons le parfait que nous aimons le courage parfait ou la bonté parfaite ou le beau parfait. Ce désir de perfection est très rationnel, parce que l'idée de perfection est l'une des idées intuitives de la raison humaine, celle qui est à la base de tous nos jugements de qualité : nous ne pourrions comparer entre elles plusieurs choses ou plusieurs actions en les déclarant plus ou moins belles ou plus ou moins bonnes, c'est-à-dire plus ou moins parfaites, si nous ne les rapportions toutes à quelque type intérieur de beauté ou de bonté parfaites. L'association en nous de la notion et de l'amour de la perfection constitue le sentiment du parfait, ou, comme nous l'appelons communément, le sentiment de l'idéal. Or le rôle

de l'idéal, du parfait, est prodigieux dans notre âme. Il est le ressort de tous les progrès esthétiques, intellectuels, moraux, sociaux ; il nous provoque à une activité inlassable par la splendide vision de la pureté, de la beauté et de la justice parfaites, de l'amour et du bonheur parfaits.

Nous sommes donc des admirateurs de la perfection : comme saint Antoine, comme Thomas à Kempis nous y aspirons d'un ardent désir. Seulement la perfection, nous ne la comprenons pas comme eux, nous la comprenons autrement que l'Eglise catholique.

Le monachisme place la perfection dans le *renoncement* à soi-même et au monde ; nous la faisons consister dans le plein *développement* de la nature humaine, développement de toutes ses parties et de toutes ses facultés.

Les raisons qu'allègue d'habitude le catholicisme en faveur de la conception monastique de la perfection ne sont guère d'ordre rationnnel. Son principal argument c'est un texte, celui que nous avons déjà cité plus d'une fois : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes..... » Un texte, c'est bien insuffisant. Nous pourrions demander s'il est tout à fait sûr que Jésus ait dit, comme le rapporte saint Matthieu : « Si tu veux être parfait », puisque saint Marc nous donne les paroles de Jésus

sous cette autre forme : « Il te manque une chose ». Nous pourrions rappeler que dans un autre passage, celui de saint Matthieu, chapitre V, versets 43 à 45, la perfection que recommande Jésus c'est celle de l'amour : « Aimez vos ennemis, priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous deveniez fils de votre Père qui est dans les cieux, car il fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons, et descendre la pluie sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense avez-vous ? Les publicains ne le font-ils pas aussi ? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens ne le font-ils pas aussi ? Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait ! » Et de ce rapprochement nous pourrions conclure que si Jésus a prêché l'appauvrissement volontaire, ce n'a pas été comme simple acte de renoncement, mais comme preuve suprême d'amour pour les misérables ; preuve magnifique par l'intention, bien qu'inefficace en fait.

Cependant quand même le texte si souvent allégué contiendrait tout ce que le catholicisme y voit, comme nous refusons de nous soumettre à l'autorité de textes auxquels nous dénions l'infaillibilité, nous voulons aller au fond des choses et rechercher si oui ou non le renoncement à tous les biens

terrestres est un élément nécessaire de la perfection. Et le catholicisme va bien au delà du texte évangélique, puisqu'il englobe encore dans le renoncement, le mariage, la liberté individuelle, la vie dans le siècle.

Quelle raison donc peut-il alléguer en faveur de la perfection d'une pareille abnégation ?

Je comprends le renoncement du Brahmane. Il donne une raison que je crois mauvaise, mais il en donne une. Il regarde le monde fini, y compris l'homme lui-même, comme une illusion qu'il appelle *Maya*, et par suite, il estime que la perfection de la sagesse consiste à se détacher de cette vaine illusion pour être absorbé dans la seule et unique Réalité qui est l'Etre infini et éternel. Je comprends le renoncement du Bouddhiste. Il donne une raison que je crois mauvaise, mais il en donne une. Il déclare que la vie n'est que souffrance, que la vie n'est qu'un mal, et par suite il estime que la perfection de la sagesse consiste à anéantir en soi tout désir d'existence, afin de mériter par là l'extinction de l'être ou le Nirvana. Je comprends le renoncement de l'hérétique gnostique et néoplatonisant du IIe et IIIe siècles de notre ère : il donne une raison que je crois mauvaise, mais il en donne une. Il regarde la matière comme la source de tout mal et il estime que la

perfection de la sagesse consiste à se dégager le plus complètement possible des liens de la matière, à se détacher du corps, du monde, afin de s'affranchir de la puissance du mal. Mais ces trois raisons-là ne peuvent être celles du catholicisme, puisqu'il rejette les théories d'où elles sont tirées. Il n'admet pas que le fini et le particulier ne soient qu'illusion mensongère ; il nie que le désir d'exister soit la source de tous les maux ; il croit avec l'auteur de la Genèse que tout ce que Dieu a fait est bon. Il refuse d'identifier la matière et le mal, de faire du mal la fatalité de la matière ; il fait dériver le mal de la libre révolte de l'homme. Chose singulière, il garde l'ascétisme oriental tout en répudiant les doctrines qui lui ont donné naissance.

Je dis que le catholicisme répudie ces doctrines. Mais parce qu'il a conservé l'ascétisme qui en est la conséquence, il glisse malgré lui dans ces vieilles doctrines quand il essaie de défendre l'ascétisme monacal. Lisez le sermon de Bossuet sur « les Obligations de l'Etat religieux ». En voici les premiers mots : « Le monde entier n'est rien : tout ce qui est mesuré par le temps va finir ». Puis après avoir développé dans quelques phrases cette pensée, l'orateur continue : « C'est donc une pitoyable erreur que de s'imaginer qu'on sacrifie

beaucoup à Dieu quand on quitte le monde pour lui : c'est renoncer à une illusion pernicieuse. Ce n'est rien sacrifier à Dieu que de lui sacrifier la nature entière : c'est lui donner le néant, la vanité, le mensonge même. » Qu'est cela, sinon un écho de la vieille doctrine brahmanique de l'illusion universelle, de la Maya ? Continuons à lire le sermon de Bossuet : « D'ailleurs, ce monde si vain et si fragile est trompeur, ingrat, plein de trahisons... ; tout ce qu'il donne est aussi vain, aussi corrompu, aussi empoisonné que lui. » Est-ce que l'évêque catholique n'a pas l'air de répéter les paroles de l'antique Bouddha prêchant la vérité sainte sur la douleur : « La vie n'est que douleur ; le quintuple attachement aux choses terrestres est douleur ? » Consultons encore Bossuet dans sa quatrième exhortation aux religieuses ursulines de Meaux : nous l'entendrons recommander le retranchement général de tous les plaisirs des sens : « Je n'entends pas parler ici des vices grossiers qui ne se doivent pas seulement nommer parmi vous, ni de la privation des plaisirs légitimes du monde. Mais vous devez surtout la faire consister (cette perfection de la vertu) dans cette pureté intérieure de l'âme, dans cette mortification parfaite des sentiments de la nature ; ne souffrir nulle attache, ni aucun désir de satisfaire les

sens, *par le plus petit plaisir hors de Dieu.* » Quand l'orateur catholique présente toute satisfaction des sens même innocente comme un plaisir hors de Dieu, ne frise-t-il pas l'enseignement dualiste qui méprise la matière, le corps, comme source de toute imperfection et de tout mal? Et en général, n'est-ce pas par une réminiscence de ce dualisme oriental que l'Eglise recommande aux moines et aux nonnes le crucifiement de la chair et des sens comme la perfection de la vertu ?

Vous voyez l'étrange inconséquence du catholicisme. Pour justifier le monachisme, le renoncement au monde et à soi-même, il se voit obligé d'invoquer en opposition avec sa propre doctrine les systèmes orientaux qui déclarent mauvais le monde, la vie et les sens.

Dans quelles curieuses contradictions cet illogisme fondamental ne l'embourbe-t-il pas? Le catholicisme enseigne en même temps que l'œuvre de Dieu est bonne et que le moine qui modifie, qui corrige cette œuvre est plus que bon, est parfait. Dieu a établi l'homme roi de la création, ce qu'il a fait est bon; le catholicisme dit que le moine qui s'exproprie lui-même de tout est parfait. Dieu a créé l'homme pour la société, ce qu'il a fait est bon ; le catholicisme dit que le moine qui préfère la solitude est parfait. Dieu a donné à

l'homme la parole pour communiquer avec ses semblables, ce qu'il a fait est bon ; le catholicisme dit que le moine qui se condamne au silence, le trappiste, par exemple, à qui deux mots seuls sont permis : *Memento mori*, souviens-toi de la mort, est parfait. Dieu a fait de l'homme un moi conscient, une personne douée de liberté, ce qu'il a fait est bon ; le catholicisme dit que le moine qui abdique sa personnalité, qui sacrifie sa liberté est parfait. Dieu a fait l'homme et la femme physiquement et moralement pour le mariage, pour la paternité et la maternité, ce que Dieu a fait est bon ; le catholicisme dit : le moine qui se voue au célibat et renonce à la famille est parfait. Faites accorder cela, si vous le pouvez. Comprenez, si vous en êtes capables, comment il peut y avoir quelque chose de meilleur, de plus parfait que ce qui est bon de par la volonté divine, et comment ce quelque chose de meilleur et de plus parfait peut être justement l'*opposé* de ce qui est bon ! Car enfin, ne sont-ce pas des contraires que la possession de biens terrestres et le vœu de pauvreté, que la vie sociale, le commerce des hommes, et l'isolement de l'ermitage et du cloître, que la conservation de la liberté personnelle et son abdication, que le mariage et la continence absolue ?

Certains docteurs catholiques, apercevant la

contradiction et ses périls, cherchent une justification de la perfection monacale dans une doctrine qui a pénétré de bonne heure, dès les temps apostoliques, dans l'Eglise, bien que Jésus ne l'ait pas enseignée, je parle de la doctrine de la chute. C'est, disent-ils, la faute originelle et la corruption qu'elle a engendrée dans le monde qui expliquent, qui rendent nécessaire la totale abnégation comme remède souverain contre l'amour désordonné de la créature.

Nous pourrions objecter d'abord que la doctrine de la chute est fausse : que la raison et la conscience protestent contre cette affirmation violente qu'une seule faute d'un seul couple a suffi pour plonger les innombrables générations humaines dans le mal et dans la condamnation ; que la science, par les découvertes de la géologie et de la paléontologie, a démontré que l'humanité n'a pas commencé par la perfection pour déchoir, pour tomber, mais par l'imperfection, par la barbarie pour monter peu à peu ; que, par conséquent, justifier la perfection monastique par la doctrine de la chute, c'est lui donner une base qui n'existe pas.

Mais admettons pour un instant le dogme : comment l'utilité de la perfection ascétique en ressortirait-elle ? Ce qui est déchu, ce qui est corrompu,

c'est la nature humaine. Ce qui doit être restauré, relevé, purifié, c'est la nature humaine. Ce que Jésus est venu sauver, c'est l'homme, en l'affranchissant du péché, en le poussant au bien. Mais dit-on, à cause des vices qui dérivent de la chute, cette œuvre de restauration est difficile, si difficile que pour y arriver il vaut mieux sacrifier la nature humaine elle-même, qu'il vaut mieux cesser d'être homme par l'abdication de sa liberté, de sa personnalité, de ses biens, de son sexe, de ses instincts de père ou de mère ! Le raisonnement est bizarre ; il est absolument irrationnel, et il est très peu flatteur pour l'œuvre de rédemption que l'on prétend avoir été accomplie par le Christ.

Je veux encore examiner rapidement deux raisons que l'on allègue en faveur de la perfection de la vie monacale. Elle est plus parfaite, dit-on, parce qu'elle est plus héroïque, parce qu'elle demande un plus puissant effort de la volonté. « Ayant, dit de Montalembert, triomphé de son corps par la continence, de son âme par l'obéissance, et du monde par la pauvreté volontaire, le moine vient trois fois vainqueur se donner à Dieu et prendre rang dans le corps d'élite de cette armée qui s'appelle l'Eglise. »

La vie monacale est plus parfaite, parce qu'elle est plus héroïque. Est-il vrai qu'elle soit plus

héroïque ? Lequel est plus héroïque, de l'homme ou de la femme qui, réfugié au couvent, se voit, sous le manteau du vœu de pauvreté, assuré pour toujours et sans aucun souci rongeur des nécessités de la vie ; ou du jeune homme, de la jeune fille, qui doivent lutter contre les difficultés, les crises, l'encombrement des carrières, pour obtenir un gagne-pain, pour se créer une position ; ou du père, de la mère qui doivent se procurer laborieusement et anxieusement, en même temps que leur subsistance personnelle, la nourriture, le vêtement, le logement des enfants dont ils ont la charge ? Lequel est le plus héroïque, du moine ou de la nonne qui n'ont qu'à s'en remettre pour toute chose aux décisions de leurs supérieurs ; ou du commerçant, de l'industriel, du travailleur quelconque qui doivent chercher leur propre voie et diriger toutes leurs entreprises par des réflexions pénibles et d'ardues déterminations ? J'en appelle aux docteurs catholiques eux-mêmes, j'en appelle encore à Bossuet peignant la douceur et la paix de la vie religieuse, vantant la pauvreté du cloître, « si toutefois, dit-il à ses auditrices, on peut la nommer telle, puisque vous ne manquez de rien... Quelle commodité de trouver tout dans la maison où l'on se renferme pour toute sa vie, sans avoir besoin du dehors, sans recourir à aucune indus-

trie, sans être exposé aux coups de la fortune..... sans courir le risque de perdre, sans avoir besoin de gagner, enfin étant bien sûr de ne manquer jamais que d'un superflu qui donnerait plus de peine que de plaisir ! » Et la chasteté, Bossuet la représente comme « une douce exemption des soins cuisants et des tribulations amères qui affligent les hommes dans le mariage ». Et l'obéissance aux supérieurs ? « Elle n'est pas rude, dit Bossuet, ce qui est rude, c'est d'être livré à soi-même et à ses désirs..... Quelle comparaison entre ce qu'on souffre dans une communauté des préventions, ou si vous voulez des bizarreries des supérieurs, et ce qu'il faudrait souffrir dans le monde d'un mari brusque, dur et hautain, d'enfants mal nés, de parents épineux...., de tant de compagnies ennuyeuses, de tant d'affaires pleines d'amertume ? » Bossuet le démontre assez clairement, ce n'est pas dans le couvent, c'est dans le siècle qu'il faut plus d'énergie, donc plus d'héroïsme.

Je reconnais cependant que parfois une grande force de volonté peut être nécessaire pour remplir toutes les conditions de la vie d'un moine. A l'époque où le Père Didon inquiétait l'Eglise par des velléités libérales, il fut condamné par son supérieur à s'exiler dans un couvent de la Corse. Pendant le temps de cette retraite forcée, il apprit

que sa mère se mourait, que sa mère l'appelait auprès de son lit de mort. Il demanda la permission de courir à elle : on lui répondit par un refus. Il se soumit et ne revit jamais sa mère. Il a raconté lui-même, dans une lettre qui a été publiée récemment, quel effort de volonté il lui avait fallu pour s'imposer la soumission. N'était-ce pas là, dit-on, de l'héroïsme? Pour les moines qui ont voulu rester fidèles à leur vœu de chasteté — je ne parle pas de tous ceux pour qui, comme l'histoire le prouve, ce vœu a été une bien légère entrave, — mais pour les autres le combat a souvent dû être extrêmement rude. Vous connaissez les légendaires tentations de saint Antoine. Autre fait. On raconte qu'un jour saint Benoît, assailli par la tentation et près de quitter sa retraite pour rejoindre une femme dont la beauté l'avait autrefois saisi, dut, pour triompher de ses sens révoltés, dépouiller la peau de bête qui lui servait de vêtement et se rouler à nu sur un massif de ronces et d'épines, jusqu'à ce que son corps ne fût plus qu'une plaie. A supposer le récit vrai on demandera si ce n'était pas de l'héroïsme.

Je réponds : Non, dans aucun de ces faits je ne vois un véritable héroïsme. L'héroïsme digne de ce nom suppose deux conditions : la première une grande énergie, la seconde un but légitime, ration-

nel, moral. Il y a des crimes qui exigent une merveilleuse énergie; mais parce que ce sont des crimes, nous ne les qualifions pas d'héroïques. La première condition s'y trouve, l'énergie; la seconde manque : le but légitime, rationnel, moral. Dans les renoncements exceptionnels des moines, il y a de l'énergie, mais le but est-il légitime, rationnel, moral? Est-il légitime, rationnel, moral pour un moine d'abdiquer sa propre volonté au point de se refuser par ordre au dernier vœu de sa mère mourante? Est-il légitime, rationnel, moral de martyriser son corps pour étouffer les instincts que Dieu y a placés? Je n'appelle pas cela de l'héroïsme : je réserve ce beau nom à l'énergie d'un homme qui surmonte tous les obstacles, ne regarde à aucun sacrifice d'intérêt pour adoucir les moments suprêmes de celle qui l'a mis au jour; je réserve ce beau nom à l'énergie d'un homme qui résiste aux plus puissantes séductions de la chair pour demeurer fidèle à celle à qui il a, dans sa jeunesse, engagé son amour et sa foi. Dans ces derniers cas, il y a les deux choses nécessaires : l'énergie et le but rationnel et moral.

Une dernière raison en faveur de la perfection de la vie monastique. Celle-ci serait éminemment religieuse; elle permettrait à celui ou à celle qui l'embrasse de ne vivre que pour Dieu, de se donner

sans partage à Dieu. Et l'on se plaît à citer le récit de l'Evangile selon saint Luc, d'après lequel Jésus, étant l'hôte des deux sœurs Marthe et Marie dans le village de Béthanie, réprimandait doucement Marthe qu'obsédaient les soucis du ménage et lui recommandait l'exemple de Marie qui, assise aux pieds du Maître, s'absorbait dans sa parole : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes, tu te tourmentes pour une multitude de choses. Une seule chose est nécessaire ; Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera point ôtée. »

Nous ne nous arrêterons pas à ce texte autrement que pour dire que si Jésus a voulu affirmer que la méditation religieuse est la seule chose nécessaire — ce dont on peut douter, car les anciens manuscrits ne rapportent pas de la même manière les paroles de Jésus — il a certainement versé dans l'hyperbole, dans le paradoxe. Mais prenant l'allégation elle-même que la vie monastique est plus parfaite, parce qu'elle est toute religieuse, nous demandons d'abord s'il est exact que la vie monastique soit toujours totalement religieuse, totalement vouée à des exercices religieux, si les moines qui font du journalisme politique ou qui fabriquent du chocolat, de la bière et de la chartreuse sont totalement consacrés à la religion. Où sont-ils les moines qui donnent tout leur temps à la médita-

tion religieuse et à la prière? Même dans les ordres dits contemplatifs je pense qu'ils sont fort rares.

Nous soutenons ensuite qu'une vie réellement et effectivement toute religieuse ne serait pas une vie parfaite. Je ne crains pas de le dire, moi, homme religieux, il est absurde de prétendre qu'il y a plus de perfection à fixer l'esprit humain sur un seul sujet, quand ce serait le plus sublime des sujets, l'Etre éternel, infini, que de développer la riche complexité de toutes les facultés de l'âme en les portant sur l'immense variété de sujets que nous offrent la nature, la société, la vie entière dans toutes ses manifestations, comme dans sa source première. Un esprit qui se ramasse et se concentre sur un seul point, fût-ce la perfection divine, est un esprit qui se borne et qui se diminue. Je dis : fût-ce la perfection divine ; je devrais dire : surtout quand c'est la perfection divine. Car, de l'aveu général, ce sujet dépasse les forces de l'esprit fini : l'infini que notre esprit postule lui demeure incompréhensible et vouloir s'obstiner à pénétrer ce mystère éblouissant, c'est immobiliser et stériliser les forces de son esprit. Certains astronomes, qui ont donné trop de leur temps à regarder et à étudier le soleil au travers de leurs télescopes, en sont devenus aveugles. Les moines qui prétendraient passer leur vie à contempler la

lumière inaccessible de l'Infini ne feraient qu'aveugler leur âme : ils ne parviendraient pas à voir ce qu'ils sont incapables de voir — quelles clartés toutes les méditations des moines ont-elles jetées sur l'essence de l'Infini ? — et ils se priveraient de voir toutes les choses finies, naturelles, humaines, spirituelles, dont ils détourneraient les yeux.

En fait, de quoi se compose cette prétendue vie religieuse des couvents lorsque, comme les bénédictins, on loue Dieu sept fois par jour, ou comme les moines du Mont Athos on doit mettre au moins six heures par jour pour lire en entier les offices à voix basse ou, comme les acémètes ou moines non dormeurs du ve siècle et les congrégations modernes d'adoration perpétuelle, on fait célébrer jour et nuit, par une succession de religieux ou de religieuses un office ininterrompu? Cette vie religieuse se compose pour la plus grande partie, non de méditations libres, mais de la répétition constante de paroles bien connues : y a-t-il dans ce travail machinal quelque ehose qui élève, élargisse, perfectionne l'esprit?

J'ajoute qu'il est absurde de faire consister la perfection de la vie religieuse elle-même dans la contemplation, dans la prière ou dans la louange, c'est-à-dire dans des pensées que l'on se forme et dans des paroles que l'on prononce au sujet de

Dieu. C'est exactement comme si l'on disait que la perfection de la vie artistique consiste à théoriser sur le beau et à le célébrer par des hymnes. Dieu étant lui-même l'Energie souveraine, l'Energie infinie et éternelle qui se déploie dans toute la création, la vraie religion consiste dans l'action, dans la mise en mouvement de toutes les forces de notre être, et l'élévation de l'âme vers Dieu n'a d'autre but que de nous soutenir et de nous fortifier par la conviction que nous remplissons par notre travail d'homme les desseins de la puissance suprême.

Voilà la vraie vie religieuse : travailler, coopérer de notre mieux à l'œuvre de Dieu dans l'humanité et par l'humanité. Cela étant, quelle sera, d'après nous, la perfection de la vie religieuse et en même temps de la vie morale ? Nous ne les séparons pas, elles ne font qu'un. Ou pour parler plus exactement, puisque la perfection est un idéal dont l'homme se rapproche sans jamais l'atteindre, quel est le chemin de la perfection religieuse et morale ? C'est le développement en nous, et, pour autant que cela dépend de nous, dans l'humanité, de la complète nature humaine, et c'est ce développement s'opérant par notre effort volontaire et par amour du bien suprême. Dans la perfection ou plutôt dans le perfectionnement, il y a deux

choses : le but qui est le perfectionnement même, ce que l'apôtre Paul appelait la hauteur de la stature parfaite du Christ, considéré comme exemple et comme modèle. Et il y a l'effort pour réaliser ce but aimé et désiré, ce qui est la bonne volonté morale. L'homme chez qui se trouvent les deux choses, l'homme qui travaille à se perfectionner et qui, réussissant dans ce travail, se perfectionne en effet, et autant que cela se peut, aide les autres à se perfectionner, cet homme suit la voie de la perfection religieuse et morale.

Son perfectionnement est réel, car il se perfectionne dans toute sa personne. Il se perfectionne dans son corps. Il n'est pas assez insensé pour croire qu'il y a quelque chose de blâmable, de mauvais en soi dans les actes du corps, dans ses sensations agréables ; pour estimer, comme les moines de l'ordre de saint Paul, que le plaisir que l'on trouve à contempler des couleurs et à respirer le parfum d'une fleur est contraire à la sainteté parfaite. Il ne commet pas l'erreur de condamner l'usage à cause des abus, des excès. Il règle son corps pour que toutes ses fonctions atteignent leur véritable but ; il le fortifie pour fortifier son être entier ; il cherche à lui donner la beauté saine et naturelle qui lui convient. Il perfectionne son esprit dans toutes ses facultés : raison, imagina-

tion, mémoire, conscience, en vue de la possession du vrai, du beau, du juste, du divin par la science, par l'art, par la morale, par la religion. Il perfectionne sa volonté pour en faire, suivant les circonstances, la force dans le travail et dans la lutte, le courage en face des périls et des douleurs, la persévérance devant les difficultés et les obstacles, l'énergique instrument de l'empire sur soi et de l'indépendance vis-à-vis des usurpations humaines. Il perfectionne son sentiment, en associant, en harmonisant dans son cœur l'amour pour soi et l'amour pour autrui, en les purifiant, en les avivant de manière à ce que l'amour pour soi devienne l'amour de l'homme idéal et que l'amour pour autrui soit bonté, générosité, dévouement aux véritables intérêts du prochain dans toutes les relations de la vie. Il se perfectionne par là dans toutes ces relations elles-mêmes, comme membre de la famille, de la cité, de l'humanité.

En un mot, il se perfectionne en acquérant de plus en plus tout ce qui constitue la grandeur et la noblesse de sa nature d'homme.

Voilà le genre de perfectionnement auquel nous croyons, que nous recommandons, que nous souhaitons. C'est celui qui nous assure la plus grande somme de la seule vie qui nous soit accessible, la vie d'homme. N'est-ce pas une aberration étrange

que de soutenir qu'il y a plus de perfection à renoncer à cette vie d'homme qu'à la conquérir dans sa plénitude ?

CHAPITRE III

L'ERREUR DES VŒUX PERPÉTUELS

Les vœux du catholicisme sont des promesses faites à Dieu pour s'engager à quelque œuvre ou à quelque manière de vivre qu'on croit lui être agréable. Les promesses de ce genre peuvent porter sur des objets assez divers : offrandes à la Vierge, pèlerinages, renoncement à Satan, à ses pompes et à ses œuvres : on reconnaît dans ces derniers mots la formule des vœux du baptême. Les vœux monastiques sont ceux de pauvreté, d'obéissance, de chasteté, et, pour certains ordres, le vœu de silence et celui de clôture, c'est-à-dire l'obligation de ne point sortir du cloître. On distingue entre vœux simples et vœux solennels. Le vœu simple est une promesse faite à Dieu en particulier ou dans une communauté non autorisée. Le vœu solennel est la promesse qui se fait avec une certaine solennité dans un corps religieux approuvé par l'Eglise. L'autorité religieuse a seule, comme

la représentante de Dieu sur terre, le pouvoir de dispenser de l'accomplissement d'un vœu. La dispense pour les vœux solennels et les vœux simples de chasteté perpétuelle doit être demandée au pape ; sans cette dispense, tout vœu de célibat rend illicite et invalide un mariage ultérieurement contracté. Les évêques peuvent accorder des dispenses pour tous les autres vœux. Bien que les dispenses, même pour les vœux solennels, soient déclarées possibles, elles ne sont regardées que comme très exceptionnelles. La règle générale est que les vœux monastiques sont irrévocables : nous avons vu comment saint Benoît ajouta le vœu de stabilité aux trois autres.

Ces vœux ainsi déterminés sont-ils légitimes ? Sont-ils autorisés par une saine conception de la morale ?

Cette question se décompose en deux. Une première qui est générale : un engagement *quelconque* de nature irrévocable est-il jamais légitime ? Une seconde qui est plus particulière : les vœux *monastiques*, propres au catholicisme, sont-ils légitimes ?

Si l'on résout la première question par la négative, le compte des vœux monastiques est aussitôt réglé : pas n'est besoin de pousser plus loin. Si on la résout par l'affirmative : oui, certains engagements irrévocables sont légitimes ; alors, la seconde

se présente à l'examen : les engagements irrévocables du moine sont-ils au nombre des engagements légitimes ?

A la première question, les docteurs catholiques répondent naturellement par un *oui*. Un certain nombre de leurs adversaires répondent par un *non*. Non, disent-ils, il n'est point permis d'enchaîner pour toujours sa liberté, d'engager définitivement tout l'avenir.

Sur ce point spécial de la controverse, je me vois obligé de me ranger du côté des docteurs catholiques. Je dois dire qu'une grande partie de leurs réponses à l'objection ne me touchent pas. Elles n'ont point de valeur (1). Tel docteur répond : Après tout, les vœux ne sont pas absolument irrévocables, puisque l'Eglise peut en dispenser au nom de Dieu qu'elle représente. Mais cette réponse qui a l'air de concéder le bien-fondé de l'objection esquive le véritable argument des adversaires qui combattent l'aliénation de la liberté personnelle. Il est clair que si l'Eglise seule peut le relever de ses vœux, le moine a abdiqué entre les mains de l'Eglise ; il s'est mis à sa merci ; à toutes les solli-

(1) Pour l'apologie des vœux, on peut lire : De Ravignan, *De l'Existence et de l'Institut des Jésuites*, 7e édition, pp. 113 à 134 ; Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, 4e édition, pp. 12 à 19 ; De Montalembert, *Moines d'Occident*, t. I, pp. CII et CIII ; Jaugey, *Dictionnaire apologétique*, article *Ordres religieux*.

citations elle reste toujours maîtresse d'opposer un refus, et elle le fait le plus souvent ; sa règle, nous l'avons dit, c'est l'irrévocabilité des vœux. Par ses vœux donc le moine enchaîne bien sa liberté, et il a fort peu de chances de la retrouver — à moins, naturellement, qu'il ne se mette en rébellion contre l'Eglise catholique et ne consente à être excommunié et maudit comme sacrilège. Mais nous n'avons pas à tenir compte de ce cas, puisque nous examinons la validité de la doctrine catholique qui réprouve avec horreur ces ruptures des vœux.

A la fin du VIe siècle, le moine Grégoire, que l'histoire a appelé Grégoire le Grand, avait pour ami intime un patricien de Syracuse, nommé Venance, qui s'était fait moine comme lui ; Venance s'était ensuite dégoûté de la vie monastique et avait pris femme. Devenu pape, Grégoire s'empressa d'écrire à son ancien ami pour tâcher de le ramener au cloître : « Vous savez, lui disait-il, quel habit vous avez porté et où vous êtes tombé ! Si Ananie a mérité, vous savez quelle mort, pour avoir dérobé à Dieu les pièces de monnaie qu'il lui avait offertes, songez à ce que vous méritez, vous qui avez dérobé à Dieu non pas quelque argent, mais vous-même que vous lui aviez voué sous l'habit monastique. » Venance fut sourd à la voix du Pontife, malgré ses vives objurgations.

Depuis Grégoire le Grand, l'Eglise n'a pas cessé de flétrir la violation des vœux monastiques. Elle les empêcherait par la force, si, comme avant la Révolution, elle avait le bras séculier à son service. Le concile de Trente a enjoint aux magistrats et aux princes, sous peine d'excommunication, de prêter main-forte aux évêques pour maintenir en clôture les religieux qui prétendraient être libres. Il n'y a pas si longtemps qu'en France le mariage d'un prêtre ou d'un religieux n'était pas légal. C'est seulement le 25 janvier 1888 que la Cour de Cassation a décidé que l'admission en France des canons du Concile de Trente ne pouvait, aux termes des lois organiques des cultes, faire autorité dans ce pays qu'autant que le prêtre restait attaché au service de l'Eglise, mais qu'une fois rentré dans la vie commune le prêtre devait être assimilé à tout autre citoyen et n'avait pas à subir d'autres empêchements au mariage que ceux édictés par le Code civil.

L'oppression de l'individu par le catholicisme, au moyen des vœux perpétuels, est donc évidente et incontestable.

Diverses autres réponses à l'objection sont de simples pétitions de principes : elles affirment ce qui doit être démontré. Sa liberté, dit-on, le moine l'a bien enchaînée, mais il ne l'a pas anéantie, il l'a

employée à se placer dans l'ordre, dans le chemin du salut : il l'a employée pour son bien. Ou l'on dit encore : En assumant des obligations volontairement perpétuelles, le moine s'est assuré le calme, la force, la possibilité du progrès que procure un propos ferme, persévérant. Ce n'est pas la règle ni le devoir qui nuisent : c'est l'instabilité, l'agitation, la fièvre du changement. Mais, vous l'apercevez aussitôt, ces raisonnements se fondent sur la présupposition que la vie dite religieuse est la voie du devoir et du bien, qu'elle l'est si évidemment que le moine ne pourra jamais en douter et n'arrivera jamais à la conviction qu'il s'est trompé, qu'il a fait fausse route, et qu'une autre existence eût été préférable, plus humaine et moralement meilleure. Or, c'est justement présupposer ce qu'il faut démontrer puisque le raisonnement des adversaires des vœux est celui-ci : le moine *peut* découvrir qu'il a fait erreur, qu'il s'est chargé d'un joug irrationnel, funeste, écrasant : il n'a donc pas le droit de s'enlever la faculté de changer de vie.

Le seul argument topique avancé par les docteurs catholiques — et ce me semble un argument valable — pour prouver la légitimité d'un engagement irrévocable, c'est celui qu'ils tirent du mariage. Dans le mariage, disent-ils, les époux se font des promesses solennelles et irrévocables. Il

n'y a pas une seule des objections faites contre l'irrévocabilité des vœux monastiques qui ne s'applique avec tout autant de force à l'irrévocabilité des promesses échangées dans le mariage.

Je le répète, je crois l'argument valable et j'estime que les adversaires des vœux monastiques se mettent dans leur tort quand ils le contestent. M. Yves Guyot, l'économiste et journaliste si distingué, qui fait une guerre énergique aux ordres religieux, refuse d'admettre la solidité de l'argument; mais il me paraît que ses raisons sont faibles et reposent sur des confusions. Voici ce qu'il y oppose : le mariage n'est pas un vœu, mais un contrat, et le mariage est résiliable, puisque le divorce existe.

Il est clair que le mariage est un contrat, mais ce caractère de contrat n'exclut pas de la part des contractants des engagements irrévocables. Un contrat peut fort bien être regardé comme permanent. Or, dans le mariage, tel qu'il est encore généralement pratiqué, les contractants, le mari et la femme, prennent incontestablement des engagements de fidélité qu'ils déclarent eux-mêmes irrévocables. Lorsque des époux désirent donner une sanction morale et religieuse à l'union civile qu'ils ont contractée devant l'autorité communale et qu'ils me demandent de présider à la cérémonie,

voici les paroles que j'adresse tour à tour au mari et à la femme comme expression des promesses qu'ils échangent. Elles sont identiques pour tous deux, je n'introduis aucune promesse spéciale d'obéissance de la part de la femme, le vrai mariage devant réaliser l'égalité et l'harmonie des époux et non la subordination de l'un des conjoints. Il suffit donc, pour simplifier, de les donner comme adressées au mari : « Vous, mon frère, un tel, vous déclarez solennellement prendre pour femme une telle, ici présente. Vous vous engagez vis-à-vis d'elle, devant votre conscience et devant Dieu, à l'aimer, à prendre soin d'elle, à vivre avec elle dans l'harmonie et dans le bien, à lui garder la foi, à lui demeurer infailliblement attaché dans les bons et dans les mauvais jours, dans la santé et dans la maladie, dans la prospérité et dans l'adversité et *jusqu'à ce que la mort vous sépare*. N'est-ce point là, mon frère, votre ferme volonté ? » Lorsque chacun des deux conjoints, répondant par un *oui* à cette question, déclare que telle est bien sa volonté, il assume sans aucun doute un engagement irrévocable, un engagement qui le lie jusqu'à sa mort ou jusqu'à celle de l'autre partie. Tous ceux qui se marient dans ces conditions reconnaissent qu'il peut exister et qu'il existe des engagements irrévocables de nature légitime.

Mais, repart M. Yves Guyot, le mariage n'est pas un contrat irrévocable puisqu'il est résiliable par le divorce.

Certainement le divorce existe et nous en sommes partisans dans certains cas. Le mariage est une convention bilatérale, entraînant des obligations mutuelles. Lorsque ces obligations sont violées par l'un ou l'autre des conjoints, ou par les deux, le mariage ne subsiste plus moralement et il peut être dissous en fait. Mais cela prouve seulement qu'il y a des gens qui n'exécutent pas leurs obligations, qui ne tiennent pas leurs promesses, même quand ils les ont déclarées perpétuelles, irrévocables. Cela ne prouve pas qu'ils aient eu tort d'assumer ces obligations perpétuelles, ni qu'ils n'eussent pas beaucoup mieux fait d'y rester fidèles. Si le mariage est, comme nous le pensons, un don complet que chacun des deux conjoints fait de sa personne à l'autre ; s'il est l'union de deux vies, s'il a pour but de fonder une famille où les enfants trouvent des parents permanents et non pas momentanés, il implique chez ceux qui le comprennent ainsi un engagement irrévocable, et par suite un tel engagement est légitime pour eux.

Il y a sans doute des gens qui, en souscrivant aux obligations perpétuelles du mariage, gardent cette pensée de derrière la tête : après tout, il me reste

toujours, pour m'esquiver du mariage s'il me pèse, la porte ouverte du divorce. Mais ceux qui souscrivent un engagement perpétuel avec l'intention d'user s'il leur plaît de la possibilité de le résilier, ceux-là ne sont pas des gens loyaux, des gens d'honneur. Ils devraient s'en tenir à l'union libre, ne s'allier qu'à des personnes ayant les mêmes idées et consentant à une association temporaire, toujours dissoluble au gré de l'une ou de l'autre des parties dès qu'elle s'en fatigue. Ce genre d'union est déjà fort pratiqué à Paris, en particulier dans les classes ouvrières, avec quels résultats pour la femme et l'enfant, on le conçoit aisément, sans que j'aie à m'y arrêter ici. Que ceux qui ne veulent pas se lier soient droits et sincères, qu'ils se déclarent ouvertement en faveur d'unions passagères. Mais s'ils ne le font pas ; si par convenance, par respect de l'opinion, par intérêt, et pour s'assurer une dot plantureuse, ils simulent des unions perpétuelles, leur mensonge, leur hypocrisie ne peuvent être invoqués contre le droit moral qu'a le jeune homme, qu'a la jeune fille, lorsque leur idéal de mariage est tout autre, d'assumer et d'exiger un engagement aussi durable que la vie.

Dans ce débat, on cite toujours l'exemple du mariage, mais il y en a d'autres qu'on peut alléguer. Est-ce que l'homme qui se voue à l'étude, à l'en-

seignement, ne doit pas prendre, vis-à-vis de sa conscience et vis-à-vis de ses frères, l'engagement irrévocable de chercher et de propager la vérité, et rien que la vérité, sans préjugé ni passion ? Est-ce que le magistrat ne doit pas prendre l'engagement irrévocable d'appliquer toujours la loi sans faiblesse, ni partialité ? l'administrateur, l'engagement d'être toujours absolument honnête et intègre ? Ceux qui prennent de tels engagements et qui les tiennent, ne sont-ils pas considérés les meilleurs et ne sont-ils pas honorés selon la mesure où ils sont esclaves de leur parole ? Nous ne demandons pas à celui qui enseigne de se réserver la liberté de défendre ce qu'il saurait être l'erreur, ni au magistrat de se réserver la liberté de faire fléchir la loi devant les puissants, ni à l'administrateur de se réserver la liberté de léser habilement à son bénéfice les intérêts qui lui sont confiés.

Nous concluons donc, en ce qui concerne la première question, qu'il y a certainement des engagements irrévocables de nature légitime. Et nous nous garderons partant, de peur de nous exposer à une réplique triomphante, d'objecter aux vœux monastiques simplement à cause de leur caractère irrévocable.

Nous arrivons maintenant à la seconde question : les vœux monastiques sont-ils du nombre de

ces engagements irrévocables que l'on doit considérer comme légitimes ?

Sur ce second point, notre réponse est un *non* très catégorique.

Nous avons reconnu la légitimité de certains engagements irrévocables. Qu'est-ce qui constitue cette légitimité ? Ou, en d'autres termes, à quoi avons-nous le droit de nous lier pour toujours ? Nous répondons : A ce qui nous paraît être d'obligation stricte, à ce qui prend devant notre conscience la forme du devoir.

Je laisse de côté ceux qui nient toute obligation morale, tout devoir; ceux qui déclarent ne reconnaître d'autre but ni d'autre règle que leur intérêt privé ; qui ne souscrivent un engagement que lorsqu'ils trouvent leur intérêt à le souscrire et qui se réservent de le rompre, dès qu'ils trouvent leur intérêt à le rompre, si du moins ils ne sont pas contraints par la force de la loi à le tenir. Je laisse les gens sans conscience, sans parole et sans foi en dehors de la discussion. Je ne raisonne que pour ceux qui croient au devoir.

Donc nous avons le droit moral de nous lier irrévocablement à l'accomplissement du devoir, parce que le devoir est un fait permanent, que l'obligation de la conscience subsiste toujours. Comme c'est mon devoir aujourd'hui de ne chercher que

la vérité, d'être équitable dans mes jugements, de respecter la propriété et la vie de mon prochain, ce sera encore là mon devoir demain, dans dix ans, jusqu'à la fin de mes jours. Si le devoir est un fait immuable, mon engagement à son égard peut, bien plus, *doit* être un fait immuable.

Il faut aller plus loin. Non seulement nous avons le droit de nous lier irrévocablement au devoir, mais encore nous n'avons pas le droit de nous lier à autre chose qu'au devoir. Au devoir comme principe général de conduite, cela s'entend ; non pas à toutes les conceptions particulières du devoir, car notre opinion peut changer quant à la façon de comprendre le devoir sur certains points spéciaux. Nous n'avons pas le droit de contracter d'engagement irrévocable vis-à-vis d'autre chose que le devoir, afin justement de conserver la liberté de remplir cet engagement préalable envers le devoir. Ainsi je n'ai pas le droit de m'engager irrévocablement à prêcher telle ou telle doctrine, parce que mon devoir fondamental est de ne prêcher que la vérité, et que l'engagement qui me lierait à telle ou telle doctrine, la doctrine de la Trinité, par exemple, pourrait, si j'arrivais à reconnaître que cette doctrine est fausse, entrer en conflit avec le devoir premier de ne prêcher que la vérité. Il faut que j'aie toujours soin de laisser

place à des changements d'opinion, de croyance, résultant de réflexions plus approfondies, de lumières nouvelles et plus grandes.

La règle que nous venons de poser s'applique aux vœux irrévocables du monachisme quels qu'ils soient et surtout aux trois plus importants: obéissance, pauvreté, célibat; n'étant pas d'obligation stricte, ils ne sont pas légitimes, parce qu'ils peuvent entrer et qu'ils entrent en réalité sur plusieurs points en conflit avec le devoir.

Je n'ai pas besoin de le rappeler, l'Eglise catholique reconnaît elle-même que les vœux monastiques ne sont pas d'obligation stricte. Ces vœux ne sont pas commandés, ils font l'objet de conseils. Naturellement l'Eglise n'admet pas que ces conseils puissent jamais se trouver en collision avec les préceptes, les règles obligatoires pour tous. Elle donne aux conseils la garantie de son autorité prétendûment infaillible. Mais les efforts qu'elle fait pour les justifier et les défendre prouvent qu'elle reconnaît l'existence et la force de l'opinion contraire qui est la nôtre.

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, il y a opposition, opposition formelle entre les lois de la nature que Dieu nous a donnée et les conseils dits de perfection; entre les lois des libres personnalités que nous sommes de par la volonté

divine, et le conseil d'abdication de la liberté et de la personnalité par le vœu d'obéissance ; entre les lois des êtres sexuels que Dieu nous a faits et le conseil de renoncement au sexe par le vœu de célibat ; entre nos lois comme travailleurs destinés par Dieu à conquérir le monde, et le conseil de renoncement au monde par le vœu de pauvreté. Or, nos devoirs étant des règles en rapport avec notre nature, comment est-il possible qu'ils n'entrent pas en conflit avec des conseils contraires à notre nature ?

Cela se produit en fait. Un jeune homme se lie par le vœu d'obéissance aveugle et passive. Il promet d'être ce qu'est la hache aux mains du bûcheron, comme dit saint Basile ; de sacrifier sa volonté, comme l'agneau se laisse immoler, d'après la règle des Chartreux ; de ressembler au bâton d'un vieillard ou même à un cadavre sans résistance, comme le veulent les Constitutions des Jésuites. Il cesse ainsi d'être une conscience, de discerner pour lui-même le bien et le mal ; il n'est plus que l'instrument de la conscience plus ou moins éclairée d'autrui.

Cette abdication de la conscience est en soi une violation catégorique de la loi du devoir dont voici le précepte fondamental : Fais ce que ta conscience approuve, fuis ce que ta conscience réprouve. Car

c'est chacun de nous individuellement, et non pas un autre à notre place, qui est tenu au bien et qui est comptable de ses actes. L'obéissance du moins supprime cette obligation et cette responsabilité personnelles, en le rattachant non pas directement au devoir, mais à la volonté du supérieur, seul juge et seul garant de ce qu'il ordonne.

Cette erreur capitale expose le religieux à deux périls moraux : celui de faire le mal qu'il ne devrait pas faire et celui de ne pas faire tout le bien qu'il pourrait et devrait faire.

Il est vrai que, pour parer au premier danger, tous les fondateurs d'ordres depuis saint Basile, que même la si despotique Société de Jésus, mettent une limite à l'obéissance, en exceptant le cas où elle impliquerait un péché. Mais la restriction n'est qu'apparente. L'insistance des règles sur la soumission de l'intelligence, sur l'abnégation du jugement individuel, supprime tout moyen de contrôle et d'examen. Dans les questions litigieuses, cette docilité intellectuelle ne peut que courber l'opinion du subordonné devant celle du supérieur. « Lorsque, dit Loyola dans ses *Exercices spirituels*, mon supérieur me commande une chose contre laquelle ma conscience se révolte, et que mon supérieur en juge autrement, il est de mon devoir de faire fléchir mes doutes devant son autorité, à

moins que je ne me sente contraint à agir différemment par des raisons évidentes ». Donc sauf pour des raisons évidentes, sauf quand le supérieur commandera un péché flagrant qui ne pourra se justifier par aucune des habiletés de la casuistique, le subordonné doit obéir. Qui ne voit qu'une pareille maxime : Dans le doute, soumets-toi, laisse la porte ouverte à la transgression de bien des devoirs, des devoirs de la famille, comme pour le Père Didon, à qui son supérieur, au mépris du cinquième commandement, interdit de visiter sa mère mourante ; des devoirs civiques et de ceux d'humanité, lorsque les chefs prescrivent le recèlement d'un criminel, l'insurrection contre la loi, l'exploitation des faibles, la violence fanatique acharnée sur le juif, le protestant, le franc-maçon ? Les supérieurs sont-ils infaillibles ? Ou sont-ils des hommes soumis à toutes sortes d'infirmités et de passions ? Que l'histoire des ordres religieux avec toutes leurs aberrations, toutes leurs corruptions incontestées réponde ! Et l'on osera dire que le moine qui impose à sa conscience un obséquieux silence ne court le risque d'aucune faute grave par cette mutilation de son âme !

Sur le second point, le religieux s'expose à manquer au devoir en ne faisant point tout le bien qu'il devrait, lorsqu'il remet la détermination de

l'emploi de sa vie à un autre qu'à lui-même. Oubliant qu'il est responsable de son être, de ses talents, de ses forces, il renonce à répondre pour soi à cette question solennelle : Quel est le meilleur usage possible de ma personne, de mon existence ? et il s'abandonne aux mains de son supérieur qui peut se tromper au sérieux détriment soit de son subordonné, soit de la société humaine que celui-ci doit servir.

Les auteurs catholiques n'abordent pas cette difficulté de front ; ils l'esquivent par une comparaison, celle de l'obéissance monastique avec la discipline militaire. Le soldat obéit passivement à l'ordre qui dispose de sa vie, qui l'envoie à la mort, et la patrie célèbre son héroïsme et sa grandeur. Pourquoi l'obéissance passive ne serait-elle pas aussi légitime, aussi admirable chez le religieux que chez le soldat (1) ?

Les différences entre l'obéissance passive du soldat et celle du religieux sont grandes. Le soldat ne se donne que pour un temps et en vue d'une seule chose, la défense de l'ordre social et la protection de la patrie ; le religieux se livre tout entier, corps, âme, et pour toujours. Le soldat subit une néces-

(1) Ravignan, *De l'existence et de l'Institut des Jésuites*, p. 103.

sité, imposée par les circonstances, par quelque péril urgent ; le religieux accomplit un acte libre d'abdication qu'aucune nécessité sociale ne justifie ; car on ne prétendra pas, je suppose, en niant l'évidence, en biffant tout ce qui existe ailleurs, que les œuvres de prédication, d'enseignement, de charité, ne sont possibles qu'au moyen du vœu d'obéissance passive ! Au surplus, l'obéissance passive du soldat, bien que pouvant offrir des occasions d'héroïsme, est en elle-même une anomalie, résultant d'un désordre moral, comme la guerre civile ou étrangère dont elle est une condition. Il est anormal que, par suite des passions égoïstes, injustes, violentes des hommes, que par suite du stupide règlement des conflits par la force, les individus soient contraints à renoncer même momentanément à leur liberté personnelle, à subir les plus douloureux sacrifices, à s'exposer à devenir soit les victimes de leurs agresseurs égarés ou pervers, soit celles des erreurs ou des ambitions de leurs gouvernements, des caprices de leurs chefs et de l'impéritie, de la négligence ou des rivalités jalouses de leurs généraux. Cette anomalie cruelle est une des nombreuses raisons qui nous font vouloir le libre gouvernement démocratique, où les manifestations pacifiques de la volonté nationale se substituent aux luttes fractricides, et

préconiser la généralisation d'un système d'arbitrage international visant à l'abolition de la guerre, selon le beau rêve du vieux prophète : « De leurs épées ils forgeront des hoyaux, et de leurs lances des faucilles : une nation ne tirera plus l'épée contre une autre nation et l'on n'apprendra plus la guerre. » Il est étrange de voir le catholicisme, oublieux de la Bible, alléguer un reste de barbarie pour justifier moralement le vœu d'obéissance passive dont il fait une perfection !

Voici un jeune homme qui s'est engagé pour toujours au célibat : on lui a enseigné que le mariage c'est l'état du vulgaire ; que les âmes d'élite doivent s'élever au-dessus des devoirs d'époux et de père, que c'est une cause d'imperfection que d'être comme le Créateur une source de vie. Il a cru qu'il serait plus parfait dans l'isolement du cœur et dans la stérilité. Il a fait ce que l'on appelle le vœu de chasteté. On dira peut-être : Ce vœu peut être inspiré par une fausse, une ridicule notion de perfection, mais comment risque-t-il de mettre le moine en opposition avec le devoir, puisque le mariage, tout moraliste le reconnaît, bien qu'un devoir général, dicté par notre nature même, n'est pas d'obligation stricte ? Tous ne sont pas obligés de se marier ; dans notre société actuelle le mariage n'est pas possible à

tous, faute de ressources, faute d'occasions satisfaisantes ; le mariage peut être subordonné à des devoirs supérieurs, au dévouement à la science ou à quelque dangereux apostolat en pays lointain. Cela est juste ; mais remarquez que ces considérations ne s'appliquent nullement au cas du moine : il s'engage formellement à renoncer au mariage non pas à cause des circonstances qui peuvent le lui rendre difficile ou impossible ; non pas à cause des travaux absorbants ou des périls d'une haute mission ; mais à cause du mariage lui-même, qu'il regarde comme imparfait et inférieur. Il se met donc par son vœu de célibat en opposition directe avec le devoir général du mariage. Cela est contre la morale. Ensuite comment peut-il savoir, au moment de son vœu, si de futures occasions favorables de fonder une famille ne transformeront pas le devoir général du mariage en un devoir spécial pour lui ? si même son tempérament physique, sa constitution morale, les souffrances et les périls auxquels l'exposera sa nature particulière ne donneront pas à ce devoir le caractère le plus impératif ?

Je puis encore ici invoquer hardiment l'histoire pour prouver, par les décadences sans cesse renouvelées des ordres monastiques, à quelles violations de la loi morale, à quel libertinage et déver-

gondage de mœurs, le vœu de célibat a entraîné les religieux des deux sexes.

J'affirme aussi catégoriquement que le vœu de pauvreté met ceux qui le font en opposition directe avec la loi morale. Nous savons bien que le vœu de pauvreté n'est pas toujours bien sérieux. Il l'était à l'origine chez les meilleurs des ascètes qui réduisaient leurs besoins au plus rigoureux minimum. Mais il a été fort atténué dans la suite ; et l'on a admis dans la vie monastique trois degrés de pauvreté : le premier degré ou la haute pauvreté, qui permet la possession de biens-immeubles dans la mesure où ils sont nécessaires à l'entretien de la vie : les Carmes, les Augustins et d'autres se contentent de ce premier degré ; le second degré, la pauvreté plus haute, qui ne permet que la possession de biens-meubles, tels que livres, habits, provisions de vivres, rentes, etc. : les Dominicains se placent à ce second degré ; le dernier degré, la plus haute pauvreté, qui interdit la possession de tout bien, meuble ou immeuble : c'est à ce degré que saint François d'Assise voulut élever les moines de son ordre en leur ordonnant de vivre exclusivement d'aumônes. Mais dans cette énumération on oublie un degré, un degré inférieur aux trois autres, un degré très fréquent dans le passé, dans l'ordre des Bénédictins par exemple, et il

n'est pas exceptionnel aujourd'hui; c'est celui qui consiste pour les religieux à être extrêmement riches comme communauté tout en se disant fort pauvres comme individus.

Dans cette singulière échelle de perfection, le degré le plus élevé, la véritable pauvreté elle-même est chose immorale. C'est une règle de la loi morale que tout homme doit fournir à sa subsistance par son travail, soit qu'il produise directement dans l'agriculture ou l'industrie, soit qu'il rende, par l'étude, par l'enseignement, par l'administration, un service, qui, en vertu de la division du travail, puisse être considéré comme un juste équivalent de la production. Tout homme qui ne suit pas cette règle, le moine mendiant comme l'oisif qui vit des rentes qu'il a héritées, est un parasite qui ne subsiste qu'aux dépens des labeurs d'autrui, sans rien ajouter lui-même au grand fonds de la richesse sociale. Donc le jeune homme ou la jeune fille qui fait le vœu de pauvreté et se promet de le pratiquer sérieusement en ne possédant rien, en vivant d'aumônes et de dons, se met en opposition directe avec la loi morale.

On répond à cela : Mais les donateurs sont libres de faire ce qu'il leur plaît de leur fortune. Vous n'allez pas leur refuser le droit à la générosité, s'ils veulent l'exercer vis-à-vis des couvents, si leur

foi religieuse, leur amour, leur reconnaissance leur dictent des sacrifices coûteux au profit des ordres. Le libre don, n'est-ce pas après tout la meilleure manière d'user de la propriété ?

Il y aurait sans doute beaucoup à dire, d'après les auteurs catholiques eux-mêmes, sur les mobiles qui ont inspiré les enrichisseurs des couvents et sur les craintes qui ont été une source de dons plus féconde encore que l'amour et la reconnaissance. Mais je laisse cela. Quels que soient les motifs des donateurs, je leur conteste le droit, non pas le droit légal sans doute, mais le droit moral d'employer leur fortune à créer ou à soutenir une classe de non-producteurs. En augmentant ainsi le nombre de ceux qui consomment sans produire, ils font de leur propriété un usage nuisible, donc immoral. Nous n'admettons pas que des gens riches stérilisent les forces de plusieurs hommes ou femmes pour servir dans leurs maisons aux satisfactions de leur luxe. Nous n'admettons pas le parasitisme domestique ; nous n'admettons pas non plus le parasitisme monastique.

A la vérité, il n'est peut-être pas fort utile de nous escrimer contre l'immoralité du vœu de pauvreté véritable. Car cette pauvreté-là n'existe à peu près plus ; elle est remplacée par la propriété commune. Par ce temps de socialisme et de collec-

tivisme, ne serait-on pas mal venu à taxer d'immoralité ce communisme des religieux qui possèdent non pour eux-mêmes mais pour le couvent ou pour l'ordre ?

Nous aurons à examiner plus loin la question de la propriété monastique dans ses rapports avec la société. Pour le moment, la seule chose qui nous occupe, c'est la valeur morale du vœu par lequel le religieux renonce à tout droit de propriété personnelle en faveur du couvent ou de l'ordre.

Pour notre part, nous n'élevons aucune objection contre des essais de propriété collective ; nous y applaudissons au contraire, dans la pensée que des expériences de ce genre pourront aider à la solution scientifique de ce grave problème : Quel est le genre de propriété le plus productif et le plus propre à assurer une nourriture suffisante à tous les membres de l'humanité ? Mais l'assimilation entre le régime de la propriété monastique et les tentatives collectivistes est encore un de ces trompe-l'œil auxquels recourent les apologistes catholiques en cherchant à dissimuler les différences radicales sous une vague ressemblance superficielle. Le but du communisme monastique n'est pas du tout d'expérimenter une forme de propriété en vue d'un plus grand bien-être général ; c'est uniquement d'enrichir l'ordre, soit pour lui-

même, soit pour le service et la gloire de l'Église ; la constitution des sociétés monastiques n'est nullement démocratique, comme dans une vraie société collectiviste où l'association de toutes les volontés en vue d'une production coopérative donne à chacun une voix dans la direction de l'entreprise et lui laisse l'entière disposition de sa part des produits. Cette constitution est au contraire despotique par l'abdication permanente de tous entre les mains d'un seul. Et c'est juste ici que gît l'immoralité.

Nous l'avons dit, tout homme est responsable de soi-même et de son activité. Il est donc responsable de cet instrument de travail, de ce moyen d'utilité pour lui-même et pour les autres qu'est la propriété héritée ou la propriété acquise : c'est à lui d'en déterminer l'emploi, c'est son devoir personnel d'en faire le meilleur usage. Or, par son vœu de renoncement joint à son vœu d'obéissance, il s'enlève la faculté de protester, de susciter une opposition, une résistance, si dans sa conscience il blâme son couvent ou son ordre d'accumuler la richesse, d'acheter de vastes propriétés, de gaspiller l'argent dans la construction de beaux bâtiments avec de grands jardins entourés de murs magnifiques, et avec de luxueuses chapelles, ou de détourner les fonds vers des usages pernicieux comme la

fabrication de liqueurs ou l'alimentation de caisses politiques. En se dépouillant de tout et en aliénant ainsi sa liberté, il se constitue prisonnier de son couvent et complice forcé de ses cupidités, de sa maladministration, de ses exploitations.

Je crois l'avoir établi, le jeune homme ou la jeune fille qui fait des vœux irrévocables d'obéissance, de célibat, de pauvreté se met, par le fait même de contracter ces engagements, en opposition directe sur plusieurs points avec la loi morale ; par l'abdication de sa liberté et par la contrainte qu'il impose à sa nature, il s'expose à de sérieuses violations particulières du devoir. Égaré par la foi en l'infaillibilité de l'Église qui lui recommande les vœux, il s'interdit de s'ouvrir à de nouvelles lumières sur le devoir, pour s'en former dans la suite une conception plus rationnelle et plus haute. Des vœux perpétuels qui entraînent de telles conséquences sont évidemment illégitimes, car pour le moine comme pour nous il ne peut y avoir d'autre loi permanente que celle du devoir, et chacun doit garder intacte la liberté de chercher loyalement cette loi, et de la suivre avec fidélité, quels que soient les changements ou les sacrifices de position que son appel puisse imposer : fais ce que dois, advienne que pourra.

CHAPITRE IV

LES SERVICES RENDUS PAR LES ORDRES

L'erreur est toujours nuisible. Fondé sur des erreurs aussi graves que la perfection ascétique et les vœux perpétuels, le monachisme doit être nécessairement fécond en conséquences désastreuses.

Ici les apologistes des moines nous arrêtent : ils prétendent retourner l'objection contre nous en nous opposant triomphalement l'histoire. Voyez les faits, disent-ils, voyez les innombrables services rendus par les ordres. Le monachisme a été puissamment utile : donc, quoi que vous disiez, les principes en sont vrais.

Les auteurs catholiques font grand état de cet argument des services. M. de Montalembert y insiste avec éloquence dans l'introduction de son histoire des *Moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard* (1) : « Le récit très incomplet

(1) Tome I, pp. XLVII et XLVIII.

qu'on va lire, écrit-il, suffira, j'ose le croire, pour prouver qu'il n'y eut jamais, dans aucune société ni à aucune époque, des hommes plus énergiques, plus actifs, plus pratiques que les moines du moyen-âge.

« On y verra ces *oisifs* associés pendant dix siècles à tous les plus grands événements de l'Eglise et de la société ; toujours les premiers au combat et au travail. On les verra sortir des cloîtres pour remplir les chaires, les conclaves, les diètes, les croisades ; puis y rentrer pour y élever des monuments d'art et de science, pour y créer des églises et des livres qui étonnent et défient tout l'orgueil des modernes. On verra que ces rêveurs étaient avant tout des hommes, dans toute l'étendue du mot, *viri ;* des hommes de cœur et de volonté, chez qui la charité la plus tendre et la plus fervente humilité n'excluaient ni la persévérance, ni la décision, ni l'audace. Ils savaient vouloir. Le cloître fut pendant toute la durée des âges chrétiens l'école permanente des grands caractères, c'est-à-dire de ce qui manque le plus à la civilisation moderne. »

I

Que certains moines et certains ordres aient rendu de notables services, c'est un fait admis

sans contestation par tous les historiens sérieux. Mais ce fait ne démontre nullement la justesse ou la vérité des principes fondamentaux du monachisme.

Nous faisons à ce sujet cette première observation, c'est qu'il y a pour les institutions des degrés divers d'utilité, partant de vérité.

Il est clair qu'à le bien prendre, l'on peut juger de la vérité des principes-bases d'une institution par la valeur des services qu'elle rend à l'humanité. Si elle rend beaucoup de services, c'est qu'elle répond aux besoins des hommes, et que, par suite, ses principes sont conformes à la nature, à la constitution réelle de l'être humain. Ces principes sont donc vrais, puisque la vérité d'un principe, d'une doctrine, d'une affirmation quelconque, c'est sa conformité avec les choses telles qu'elles sont. Si une institution était toute utilité pour l'humanité, si elle n'avait pas d'autre résultat que de contribuer au développement physique, intellectuel, moral de l'humanité, que de favoriser sa prospérité, son amélioration, son bonheur, nous pourrions dire : Les principes de cette institution doivent être parfaitement vrais, puisqu'elle s'adapte si parfaitement au progrès harmonieux de la vie humaine.

Mais il n'est pas moins clair qu'il y a de nom-

breux degrés dans l'utilité des institutions diverses, partant dans leur vérité. Au sommet de l'échelle, nous plaçons les institutions d'une utilité parfaite, sans mélange ; ou plutôt, comme dans ce monde il n'y a pas de bien absolu, et que nous, êtres limités, nous ne parvenons jamais à organiser rien de parfait, nous mettons au sommet les institutions qui nous paraissent avoir un maximum d'avantages avec un minimum d'inconvénients. Au bas de l'échelle, nous plaçons les institutions qui nous paraissent avoir un maximum d'inconvénients avec un minimum d'avantages. Je ne dis pas : qui nous paraissent n'avoir rien que des inconvénients, car de telles institutions n'existent pas. Les savants établissent théoriquement à 273° au-dessous du zéro de nos thermomètres, au-dessous de la température de la glace fondante, un zéro absolu, correspondant à l'absence de toute chaleur et de tout mouvement dans les corps, à l'inertie absolue. Ils l'imaginent, mais il leur est impossible d'y arriver. De même dans l'ordre moral, nous pouvons concevoir l'erreur absolue, le mal absolu, mais ces conceptions ne se réalisent jamais, pas plus que, comme je le disais tout à l'heure, nous ne parvenons à réaliser le bien absolu. Il n'y a pas, il ne peut y avoir d'institutions ou de coutumes absolument erronées et mauvaises : il n'en

est pas, même parmi celles qui nous répugnent le plus, comme l'anthropophagie, l'esclavage, ou la polygamie, qui n'aient rendu quelques services à certains hommes, en certains temps et en certains lieux.

Dans cette échelle de l'utilité des institutions, entre les deux degrés extrêmes, le plus haut et le plus bas, il y a nombre de degrés intermédiaires, comme dans nos thermomètres ordinaires il y a 100 degrés entre le point de congélation et le point d'ébullition.

Lors donc qu'une institution nous est présentée comme vraie et bonne à cause des services qu'elle a rendus, ce que nous avons à faire pour apprécier les prétentions de ses défenseurs, c'est de déterminer la place qu'elle occupe dans l'échelle de l'utilité, afin d'en déduire la mesure dans laquelle elle est vraie et bonne. Ou pour préciser, en revenant à notre sujet spécial, lorsque les apologistes du monachisme nous affirment que le monachisme est vraiment bon à cause de ses services incontestés, nous devons leur répondre : Permettez, votre argument est excessif, il est trop absolu. Tout ce qui a rendu des services n'est pas bon, bon sans réserve, ni restriction. Le bien peut sortir du mal lui-même. N'est-ce pas un Père de l'Eglise qui, parlant de la chute primitive, s'est écrié : *Felix culpa*

quae talem et tantum meruit habere redemptorem ! Heureuse faute qui nous a valu un si grand rédempteur !

Voyons donc, pour juger de la vérité et de la valeur du monachisme, quel a été son degré réel d'utilité. Recherchons le nombre et l'étendue de ses services, le prix auquel ils se sont fait payer, les inconvénients et les maux qui les ont contrebalancés. Dressons le bilan du monachisme, et c'est seulement alors que nous pourrons déterminer par ses services quelle mesure de vérité il faut lui attribuer.

C'est là la seule manière rationnelle et exacte de procéder. Mais les apologistes du monachisme ne s'y conforment pas. Ils énumèrent avec complaisance les services du monachisme, les exagérant même à plaisir, tandis que les dommages sérieux qu'il a causés, ils les passent sous silence ou les atténuent systématiquement. Ce défaut d'exactitude, d'impartialité, vicie toute leur argumentation fondée sur les services rendus par le monachisme.

En second lieu, nous faisons observer que pour bien juger, par les services rendus, de la vérité et de la valeur d'une institution dans son ensemble, nous n'avons pas seulement à déterminer le degré de son utilité, mais encore à rechercher les causes

particulières de cette utilité. Or, dans bien des cas, les services rendus n'ont pas pour cause la bonté de l'institution elle-même ; ils ne résultent que de circonstances temporaires, ou ne sont que des conséquences indirectes, ou découlent d'éléments excellents en soi, mais n'appartenant pas à l'essence de cette institution.

Je dis que les services rendus peuvent être le résultat de circonstances temporaires. C'est ainsi que la féodalité et l'absolutisme royal ont rendu des services dans un état social qui n'est plus le nôtre ; mais à cause de ces services passés, nous ne les tenons pas pour vrais et bons, et nous ne songeons certainement pas à les ressusciter dans le présent. Les services rendus peuvent n'être que des conséquences indirectes : c'est aux lois intolérantes des Stuarts qu'est due la fondation de la Nouvelle Angleterre par les Puritains fugitifs ; mais le merveilleux épanouissement de cette partie si importante des Etats-Unis ne justifie pas la persécution légale exercée par les Stuarts. Les services rendus peuvent dériver de bons éléments étrangers à l'essence du système. Dans la république romaine, les instincts naturels du cœur humain restituèrent à la matrone la liberté et même l'autorité domestique que lui enlevait la loi du mariage religieux dont l'essence était l'absolu

despotisme du mari, le despotisme poussé jusqu'au droit de vie ou de mort.

Eh bien, voilà l'explication des services rendus par le monachisme. Un examen attentif nous démontre qu'il ne faut pas les imputer au principe monastique lui-même — il a été fort pernicieux — mais y voir seulement ou les résultats de circonstances spéciales, ou des conséquences indirectes, ou le produit d'éléments étrangers à l'essence même de l'institution.

II

Nous parlons du monachisme comme d'une chose unique. En réalité c'est une chose fort complexe. Sous ce seul nom, avec le trait commun des vœux perpétuels, s'abrite une grande diversité d'usages et de règles.

C'est ici le moment d'offrir des éclaircissements qui peuvent être utiles à certains de nos lecteurs. Quand on n'a pas fait une étude spéciale du sujet, on est souvent intrigué et dérouté par les désignations variées que l'on entend employer. Il y a des religieux comme les bénédictins, qu'on appelle moines ; il y en a d'autres, comme les franciscains ou les jésuites, auxquels on ne donne pas ce nom. Pourquoi cela ? La raison de ces distinctions n'est

pas toujours apparente : bornons-nous à les constater.

On divise les *religieux* — c'est le terme général les désignant tous — en quatre grandes catégories : 1° Les *Moines* proprement dits qui comprennent les membres des ordres antérieurs au XIIIe siècle, c'est-à-dire des ordres de saint Basile et de saint Benoît, avec les diverses branches de l'ordre de saint Benoît. 2° Les *chanoines réguliers*, qui suivent une prétendue règle de saint Augustin et auxquels se rattachent deux ordres célèbres, celui de Prémontré et celui des Trinitaires ou de la Merci. 3° Les *frères* ou religieux mendiants. Saint François d'Assise, le fondateur de l'ordre des Franciscains, pour inspirer l'humilité aux membres de ses communautés, les appela frères *mineurs*, c'est-à-dire moindres que les religieux des autres ordres. Saint François de Paule, renchérissant sur ce nom, désigna les membres de son sous-ordre franciscain par le titre de frères *minimes*, très petits. Ce titre de frères (1) a été adopté par l'ordre rival des Domi-

(1) Plus tard, on prit peu à peu l'habitude d'accorder généralement le nom *de pères* à tous les religieux, sauf aux membres de quelques congrégations comme les frères de la Doctrine chrétienne, des Ecoles chrétiennes.

Les convers dont nous parlons un peu plus loin portent aussi le nom de frères.

nicains et par plusieurs autres, les Carmes, les Servites, en général par tous les ordres créés du XIIIe au XIVe siècle. 4° Les *clercs réguliers*, forme affectée exclusivement aux ordres créés au XVIe siècle et depuis, tels que les Jésuites, les Barnabites, etc.

En dehors de ces quatre grandes classes, il y a encore eu, dans le passé, les membres des ordres militaires qu'on appelait chevaliers, les chevaliers du Temple, les chevaliers de Malte et autres. Il y a dans le présent des communautés religieuses qui ne sont pas strictement monacales, comme celles des Oratoriens, des Sulpiciens, des Lazaristes, qui ne sont que des congrégations de prêtres séculiers, c'est-à-dire, de prêtres qui, sans faire de vœux, se réunissent pour se livrer à certaines œuvres religieuses, soin des séminaires, missions, etc.

Pour les femmes on ne fait pas toutes ces distinctions. Le vieux mot de nonne, qui répondait à moine et dont on ne connaît pas bien l'origine, est tombé en désuétude ; toutes les femmes qui se sont engagées par des vœux solennels on les appelle religieuses ou *sœurs ;* on donne aussi ce nom de sœurs aux membres de certaines congrégations féminines qui ne sont pas engagées par des vœux solennels et irrévocables, mais par des

vœux simples et temporaires, comme les sœurs de la Charité.

Enfin on appelle frères convers (convertis) ou lais (laïques) et sœurs converses, des hommes et des femmes qui ne sont pas des religieux, mais sont chargés des fonctions inférieures dans les couvents : ce sont en somme des domestiques.

Nous venons d'écrire deux fois un mot, celui de congrégations, qui demande aussi une explication. Nous avons parlé toujours jusqu'ici des *ordres* religieux, tandis qu'en France le terme employé dans le grand débat qui s'y poursuit en ce moment a constamment été celui de congrégations : la loi qui a été votée en 1901 a été appelée loi sur ou contre les congrégations. Est-ce que les deux termes sont synonymes ?

Non, le mot ordre est plus général. Un ordre comporte des subdivisions, des ordres annexes et des sous-ordres, et les sous-ordres s'appellent souvent des congrégations. C'est ainsi que l'ordre des Bénédictins comprend la congrégation des bénédictins de Cluny, la congrégation de Citeaux, la congrégation de Saint-Maur. Une congrégation forme toujours une unité : elle n'a pas de sous-congrégations dépendant d'elle. On ne peut donc pas toujours substituer l'un de ces termes à l'autre. S'il y a des ordres restreints auxquels on peut

bien donner ce nom de congrégations (1), on ne peut pas l'appliquer aux grands ordres, bénédictins, franciscains, dominicains et autres.

Dans ce vocabulaire des ordres, nous rencontrons encore l'expression de tiers-ordres. Cette expression doit son origine à saint François d'Assise. Son ordre de frères mineurs s'appela le premier ordre ; un ordre de femmes fondé par sainte Claire, à l'imitation de l'ordre des frères mineurs et avec l'approbation de saint François, se nomma second ordre ; le troisième ou tiers-ordre se composa de laïques, hommes et femmes, à qui saint François donna une règle adoucie qui leur permit de se rendre en quelque sorte semblables aux religieux, sans quitter l'état où Dieu les avait appelés. Par cette combinaison saint François voulait satisfaire des disciples zélés que leur enthousiasme entraînait à tout quitter, femmes, maris, enfants, pour se jeter dans les couvents. Dans ce tiers-ordre, il y a encore une distinction : aux débuts tous les tertiaires restaient dans le siècle ; mais

(1) Le nom de congrégations s'applique encore à des assemblées romaines de cardinaux et de prélats inférieurs s'occupant du règlement des affaires religieuses sous l'autorité du Pape (l'Index, le Saint Office, la Propagande, etc.); et à des associations pieuses de laïques, instituées surtout par les Jésuites. V. Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation.*

dans la suite il se forma des congrégations de tertiaires réguliers et cloîtrés.

Certains autres ordres ont suivi l'exemple des Franciscains et se sont adjoint un tiers-ordre : les Carmes, les Dominicains, les Augustins, les Jésuites. Ils y ont trouvé un puissant moyen d'action et de contrôle sur le siècle. Les Beghards et les Béguines, dont on ne connaît pas bien l'origine, se rapprochent des tiers-ordres.

Plus importante encore pour notre sujet est la distinction fondée sur les buts poursuivis par les ordres. A ce point de vue, on les répartit en trois catégories : les ordres contemplatifs, surtout occupés de la contemplation de la vérité divine; les ordres actifs, surtout occupés des nécessités humaines; les ordres mixtes, unissant la comtemplation de la vérité aux œuvres multiples de la charité.

Nous établissons enfin une dernière distinction capitale qui se base sur la différence entre les règles, par rapport surtout à leur rigueur plus ou moins grande.

Il y a une foule d'ordres et de congrégations. Comme il n'en existe pas de listes officielles, il est difficile d'en savoir exactement le compte. Mais dans une énumération où l'auteur s'est restreint aux fondations les plus remarquables, j'en ai

compté plus de 150 (1). Si nous parcourons l'histoire des ordres les plus célèbres, nous y relèverons constamment la distinction entre ordres ou congrégations de l'observance large et de l'observance stricte. Prenons l'ordre des Carmes : nous y trouverons le sous-ordre des Vieux-Carmes ou Grands-Carmes moins rigides, et les Carmes déchaussés, ou comme on les appelle à Bruxelles, les petits Carmes, plus rigides. Sous l'inspiration de sainte Thérèse, Jean de la Croix, fondateur des Carmes déchaussés, pour lutter contre les désordres des Vieux-Carmes, non seulement revint à la règle primitive, mais la renforça, imposant à ses moines la mendicité, la flagellation périodique, des jeûnes très sévères.

Dans l'ordre des Bénédictins, même différence entre la règle primitive et les règles bien plus rigoureuses des sous-ordres ou congrégations de Cluny, de Citeaux et surtout de la Trappe. L'ordre des Franciscains nous présente trois degrés dans le rigorisme : les conventuels, ou propriétaires des plus grands couvents de l'ordre, qui sont les moins strictes; les observants qui le sont davan-

(1) *Encyclopædia Britannica*, Article *Monachism*. — La supputation de toutes les petites congrégations donnerait un total beaucoup plus élevé, puisque rien qu'en France et pour les femmes seulement on compte 731 congrégations.

tage, et les Franciscains de la plus étroite observance, appelés Récollets, c'est-à-dire recueillis, parce qu'ils vivent dans une retraite plus sévère.

Vous le voyez, nous avons raison de le dire, le monachisme est fort complexe ; il contient beaucoup de choses ; nous nous en convaincrions encore davantage si nous examinions en détail toutes les règles.

Tandis que la généralité des ordres séparent les hommes et les femmes et les placent sous des supérieurs du même sexe, voici un sous-ordre très original, celui des Bénédictins et des Bénédictines de Fontevrault, fondé vers 1090 par Robert d'Arbrissel et agréé par le pape Pascal II. Cet ordre réunissait dans des cellules voisines, mais séparées par un fossé, les hommes et les femmes, et, chose plus curieuse encore, soumettait les hommes comme les femmes, à l'autorité de l'abbesse. Robert d'Arbrissel était un féministe avant l'heure, et plus qu'un féministe, puisqu'il donnait la supériorité à la femme. Sa descendance monastique actuelle n'est pas à la même hauteur : il n'y a plus de couvents d'hommes adjoints aux maisons des religieuses.

Encore quelques exemples de variétés. Tandis que la plupart des ordres ont un certain caractère de démocratie, par l'admission de gens de toute

classe, voici un sous-ordre, celui des Bénédictins Olivétains, qui ne reçoit que des nobles. L'ordre des Jésuites établit un autre genre de sélection : il n'admet que les gens distingués par leur physique ou par leur intelligence pénétrante et prompte. Tandis que certains ordres et certaines congrégations, Saint-Maur, par exemple, recommandent et pratiquent le travail intellectuel, de Rancé, dans sa règle des Trappistes, interdit absolument tout travail scientifique ; et le père Antoine Le Quien, en organisant la congrégation des religieuses du Saint-Sacrement, imposa aux sœurs une pauvreté d'esprit rigoureuse, c'est-à-dire une totale ignorance. Je rappelle les différences que j'ai signalées plus haut entre les ordres pour la définition de la pauvreté, avec ses trois degrés. Enfin pour ne pas allonger indéfiniment, tandis qu'une certaine solitude est célébrée souvent avec lyrisme comme étant à la racine du monachisme, les Jésuites et après eux divers ordres modernes ont abandonné le principe d'une retraite les séquestrant de la société extérieure.

En face de toutes ces diversités, nous avons bien le droit de le demander, où est donc dans tout cela le véritable monachisme ? Est-ce le monachisme des ordres contemplatifs ou celui des ordres actifs ? Est-ce le monachisme de saint Benoît de Nursie

avec ses prescriptions relativement douces, ou le monachisme de saint Benoît d'Aniane, qui déclarait la règle du premier saint Benoît bonne seulement pour les débutants et les faibles, qui se nourrissait de pain et d'eau, refusait de changer de tunique, et par esprit de mortification la réparait, quand elle était trouée, avec des pièces de toutes les couleurs; ou le monachisme des Chartreux, qui, de même que les Trappistes, sont tenus au silence ; qui au moins un jour par semaine ne doivent manger que du pain et du sel et ne boire que de l'eau; qui ne doivent prendre qu'un repas par jour depuis la fête de l'exaltation de la Sainte-Croix (14 septembre) jusqu'à Pâques, et sont astreints, pour dompter la chair, à se faire saigner cinq fois par an? Est-ce le monachisme des Carmes, qui possèdent des biens meubles et immeubles, ou celui des Franciscains dont la règle est de mendier leur pain, ou celui des Théatins, qui ne demandent même pas l'aumône, mais l'attendent de la charité spontanée des fidèles ?

J'estime que le vrai monachisme, le monachisme conforme à son principe, c'est celui qui pratique le mieux le renoncement au monde, le mépris de la vie. C'est ce qu'ont toujours pensé les nombreux réformateurs du monachisme occidental : tous ont tenté de le ramener vers le déta-

chement et le rigorisme de ses origines. C'est là un fait patent dans l'histoire du monachisme. Pour l'illustrer, je n'ai besoin de citer qu'un seul trait que je choisis pour son pittoresque.

J'ai nommé tout à l'heure Jean de la Croix, le réformateur des Carmes, le fondateur des Carmes déchaussés. Ne trouvant pas encore sa règle assez rigoureuse, et voulant rapprocher davantage, au moins pendant un certain laps de temps, ses religieux de la perfection première, celle des anciens solitaires, il institua des ermitages, c'est-à-dire des couvents situés dans des lieux peu fréquentés. Ces couvents étaient destinés aux religieux avides de s'élever à un degré supérieur de sainteté. Ils y demeuraient une année. Leur vie devait y être consacrée tout entière à la prière et à la mortification. Aucune étude, pas même celle de la théologie; aucune conversation, pas un mot, mais des signes, des communications au moyen d'ardoises ou de tablettes, et encore le moins possible pour ne pas violer par cette voie la rigueur du silence. Voilà un détachement bien complet. Mais ce n'est pas encore tout. Chacun de ces ermitages se faisait bâtir, dans les bois qui en dépendaient, des cellules séparées, à trois ou quatre cents pas du monastère. Les religieux qui voulaient monter encore vers la perfection s'y retiraient à tour de

rôle. Ils restaient vingt jours dans ces huttes; ils ne vivaient que de fruits ou d'herbes crues ou cuites; ils ne voyaient personne excepté le supérieur qui faisait une fois par semaine une visite de surveillance. Ils accomplissaient dans leur solitude les mêmes exercices que le reste de la communauté, répondant pour chaque observance par une petite cloche à celle de l'église du monastère.

Tous les exemples de ce genre que nous pourrions citer (1) attestent que l'idéal de la vie religieuse, c'est le détachement du monde et de soi-même en vue de la perfection la plus haute, qui est, dit le docteur Didiot, la contemplation habituelle et affectueuse de Dieu, souveraine beauté, souveraine bonté. Voilà l'essence réelle du monachisme, et tout ce qui, par la force des choses, est venu s'y ajouter de plus : travail manuel, travail intellectuel, enseignement, prédication, charité, tout cela ce sont des éléments étrangers au monachisme, des éléments qui peuvent exister et qui existent en dehors du monachisme.

(1) C'est le sous-ordre bénédictin des Camaldules, fondé en Italie par Romuald, au commencement du XIe siècle, qui a introduit la vie solitaire dans le monachisme occidental. Comme leur fondateur, les plus rigides des moines habitaient des cellules isolées et se condamnaient au silence. Jusqu'à ce jour, l'ordre compte deux divisions, les ermites et les cénobites.

II

Si le monachisme était resté pur détachement, il eût été absolument stérile. On peut le symboliser sous la figure de ces anciens solitaires que l'on représente dans une perpétuelle extase au fond des déserts. Les auteurs catholiques disent bien que sous cette forme primitive il rendait les plus éminents services par la prière et l'expiation : nous examinerons cette thèse dans le chapitre suivant. Je ne parle pour le moment que des services à qui tout le monde reconnaît ce caractère et sur lesquels d'ailleurs les docteurs catholiques insistent le plus : travail, enseignement, charité. Il est évident que, sous sa forme de renoncement et de contemplation, le monachisme des premiers moines, des saint Paul, des saint Antoine et de leurs émules, n'eût rendu aucun de ces services. J'affirme donc que *les services réels rendus par le monachisme dérivent d'éléments étrangers à sa véritable essence.*

On nous montre les vieux moines cultivant la terre, défrichant une partie de l'Europe ; ou bien dans leurs cellules lisant, étudiant les auteurs latins et en faisant de laborieuses et admirables copies. Est-ce qu'il y a quelque chose de commun

entre le renoncement au monde et le travail agricole ou l'étude littéraire ? Ce travail, cette étude ne sont-ils pas plutôt une prise de possession du monde ? Est-il nécessaire d'être un moine, de poursuivre la perfection du détachement pour être agriculteur ou humaniste ? Le besoin d'activité, de travail, est un instinct de l'être humain et non une qualité de l'ascète.

On nous montre les religieux et les religieuses fondant des écoles, répandant l'instruction, ouvrant des asiles, exerçant la charité sous toutes ses formes. Est-ce qu'il y a quelque chose de commun entre le mépris de la vie et le développement de la vie intellectuelle ou la lutte contre les maux de la vie ? Ce développement, cette lutte ne sont-ils pas plutôt un effort pour rendre la vie meilleure, pour provoquer l'attachement à la vie ? Est-ce qu'il est besoin d'être moine, de poursuivre la perfection par le détachement, pour être instituteur, professeur, philanthrope, ami de la justice et du bonheur ? Le désir de communiquer la lumière, la pitié qui fait souffrir des misères d'autrui et qui pousse à les soulager, sont-ce des attributs exclusifs du moine ? Ne sont-ce pas des instincts du cœur humain ?

On nous montre les moines vivant ensemble et travaillant de concert, et on nous dit : voyez quelle

étonnante puissance leur communiquent cette union et cette discipline. Mais qu'est cela ? Une force monacale ? Non, c'est la force de l'association, aussi ancienne que la civilisation, et possédée au moyen-âge aussi bien par les corporations et les communes que par les ordres et les monastères. Tous les services réels que le monachisme a rendus à la société sont imputables non à son rêve chimérique d'une perfection anti-humaine, mais aux forces qu'il a empruntées, comme malgré lui, à la véritable nature humaine.

M. de Montalembert, avec son habituelle éloquence déclamatoire, célèbre comme une merveille de la grandeur chrétienne la contradition qui éclate entre l'affirmation monastique du néant de toutes les créations humaines et la durable fécondité des créations des ordres (1). M. de Montalembert a l'étonnement facile. Le paradoxe qui l'enthousiasme n'existe pas. C'est par l'oubli et la méconnaissance de leurs principes ascétiques, c'est en redevenant partiellement hommes, que les religieux ont créé quelque chose dans ce monde qu'ils prétendaient abandonner et honnir.

Si les causes premières des services rendus sont dans les forces naturelles de l'humanité, ne

(1) *Moines d'Occident*, tome I, p. LXXIII.

peut-on pas soutenir au moins que les vœux principaux dans lesquels le monachisme a concentré le détachement, pauvreté, obéissance, célibat, ont été des causes secondes et alliées, concourant en quelque mesure aux résultats obtenus ?

Les vœux ont certainement exercé une action, mais jamais une action directe. Leurs conséquences favorables ont toujours été indirectes. Le vœu de pauvreté? Sa conséquence directe, parce que c'est son but, c'est de réduire les besoins du moine au plus strict minimum; donc de réduire aussi la nécessité du travail. Il est vrai que lorsque le vœu de pauvreté a été compris comme permettant la propriété collective, le moine a eu pour stimulant au travail le désir d'accroître les domaines du couvent et d'augmenter ses richesses. Mais on conviendra que c'est là une conséquence fort indirecte du vœu de pauvreté. Le vœu d'obéissance? Sa conséquence directe, parce que c'est son but, c'est d'aboutir à l'abdication de toute volonté propre et personnelle, de faire du moine un instrument passif entre les mains de son supérieur. Et laissez-moi en passant vous signaler encore une des nombreuses contradictions où se jette le catholicisme par l'introduction du monachisme oriental dans le christianisme humanitaire. L'obéissance passive, c'est la perfection.

Donc le supérieur est l'inférieur de son inférieur; il est au-dessous de son subordonné, puisque le subordonné obéit et que le supérieur commande. Mais revenons. L'obéissance passive qui supprime la conscience et la responsabilité individuelles a pu avoir parfois des résultats heureux. Mais ce n'a été là qu'un accident. La valeur de l'outil dépend de la main qui le dirige. Le pouvoir absolu peut être utile quand le despote est bienfaisant. Mais un conquérant ambitieux, disposant de centaines de milliers de soldats dociles, peut semer l'Europe de cadavres et de ruines. On en conviendra, le bien qui a pu s'opérer, grâce à l'obéissance passive n'est qu'une conséquence indirecte de cette obéissance, puisqu'elle a pu tout aussi bien devenir mauvaise et qu'elle est devenue mauvaise, en effet, quand le commandement, source première de l'acte, a été mauvais. Le vœu de célibat? Sa conséquence directe, parce que c'est son but, c'est l'abstention de tout mouvement des sens, que le catholicisme, bien qu'il s'en défende, considère au fond comme mauvais, comme impur. Mais parce que le célibat perpétuel prive nécessairement le religieux et la religieuse des affections de la famille, il peut arriver, il arrive pour les meilleurs, que le cœur sevré d'amour d'un côté cherche une satisfaction dans un surcroît de ten-

dresse pour les orphelins ou les pauvres, et de pitié pour les malades et les malheureux. Ce n'est là qu'une conséquence indirecte du vœu de célibat ; c'est une conséquence qui se produit chez ceux qui n'ont jamais fait de vœu, mais que les circonstances, le défaut de ressources, le manque d'occasions favorables, ou le veuvage, ont privé des affections de la famille. Nous connaissons peut-être tous des laïques qui ont cherché dans la charité et le dévouement un dédommagement, une consolation, pour les peines de leur cœur froissé. Les trois vœux se résument dans le désir de perfection : est-ce que ce désir n'a pas pour effet de rendre les religieux plus actifs, plus bienfaisants, plus dévoués? Oui, d'une façon indirecte. La conséquence de ce désir dans le monachisme, puisque c'est son but, c'est de détacher le religieux du monde, et nullement de le porter à travailler dans le monde. Mais une fois que, fort illogiquement, des éléments humains pénètrent dans le monachisme, il est naturel que le désir de perfection, éveillé d'abord par d'autres motifs, s'associe à ces éléments humains et se manifeste dans le travail, dans l'enseignement, dans la charité. Mais, répétons-le encore, ce besoin humain de perfection, ce sentiment de l'idéal n'a rien de monacal : tout cœur grand et noble le possède et

s'en inspire dans son ambition constante du mieux.

J'ai dit que les services rendus par le monachisme s'expliquent encore par une troisième cause : les circonstances. A quelle époque les moines ont-ils rendu les services les plus incontestés ? N'est-ce pas au moyen-âge ? N'est-ce pas au milieu de toutes les luttes, de toutes les ruines, de tous les bouleversements produits en Occident par l'invasion des barbares ? N'est-ce pas au milieu de tous les troubles, de toutes les agitations résultant de la lente et pénible reconstruction d'organisations politiques et sociales? Alors, dans cette situation orageuse, il s'est trouvé que les croyances religieuses générales, que la crainte superstitieuse de châtiments miraculeux frappant soudain les oppresseurs des religieux, ont procuré au moine un respect tout particulier. Ainsi il a pu, défendu par la foi, vivre et étudier paisiblement dans son couvent, malgré la tourmente ; couvert de son froc sacré, il a pu cultiver le sol et en recueillir les produits sans redouter la spoliation ; il a pu grouper autour de son monastère, sous sa protection, ceux qui éprouvaient le besoin d'une vie calme et réglée, constituer des villages, des bourgs, être un pionnier de la civilisation renaissante. Mais les circonstances ont changé en même temps que les idées ; et l'homme d'étude

dans son cabinet, comme le paysan derrière sa charrue, sont assurés maintenant d'autant, même de plus de tranquillité et de sécurité que le moine d'autrefois dans la cellule où il méditait, ou dans la sauvage forêt qu'il défrichait.

En résumé donc, ce n'est pas à ce qu'il y a d'ascétique, mais à ce qu'il y a d'humain dans le monachisme qu'il faut faire honneur des services qu'il a rendus. Il y a de grands caractères et de nobles figures parmi les moines ; nous leur rendons hommage ; nous les admirons, nous les classons parmi ceux qui peuvent, par leur exemple, rester des bienfaiteurs perpétuels du genre humain. Mais ce qui nous touche, nous gagne, nous entraîne, nous fortifie, ce n'est pas leur renoncement au monde, ce sont leurs vertus douces ou viriles comme citoyens du monde. Oui, je me sens attiré vers saint Bernard, édifié par saint Bernard, mais ce n'est pas lorsqu'il détruit sa santé par ses mortifications et ses jeûnes, ou qu'il se plonge dans la contemplation mystique au point de voyager tout un jour le long du lac Léman sans le regarder ; c'est surtout quand je le vois s'établir avec douze compagnons près de Langres dans une vallée déserte et, au travers des souffrances, des privations, transformer ce val d'absinthe en un val de clarté, *clara vallis*, d'où le nom de l'abbaye de Clairvaux. Je me sens

attiré et édifié par François d'Assise, mais ce n'est pas quand il mendie son pain, ou qu'il descend du mont Alverne, après quarante jours de jeûne, portant ce qu'on appelle les stigmates du crucifié, tumeurs pathologiques dues à une auto-suggestion intense et prolongée ; c'est surtout quand je le vois vivre en intime communion avec la nature, appelant tous les êtres vivants, les oiseaux des bois, les brebis de la prairie, même l'humble baudet qui le porte, ses frères et ses sœurs ; c'est quand je l'entends, dans sa sympathie universelle, entonner l'hymne de toutes les créatures. Alors je sens que ces moines sont vraiment mes frères, parce qu'ils sont vraiment des hommes. Alors aussi je les trouve vraiment religieux, parce qu'alors, comme celui qui aimait à s'appeler le fils de l'homme, ils servent vraiment Dieu dans la nature et dans l'humanité.

CHAPITRE V

LES PRIÈRES, LES EXPIATIONS ET LES MÉRITES SURÉROGATOIRES DES MOINES.

Nous avons réservé, pour les traiter à part, certains services dont leurs partisans créditent les moines. Ils ne leur en attribuent pas le monopole, mais ils les jugent spécialement aptes à les rendre, par suite de leur genre de vie, surtout dans certaines communautés. Ces services sont la prière d'intercession, l'expiation, l'acquisition de mérites surabondants, surérogatoires, qui vont enrichir le trésor dont l'Eglise dispose en faveur des pécheurs.

A entendre les apologistes, ces services devraient figurer en tête du compte à l'actif des ordres. « Nulle vocation, dit le docteur Didiot dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* n'est réellement plus avantageuse à la société humaine que la vie adoratrice et expiatrice. »

Nous contestons toute valeur quelconque à ce genre de services.

Prenons d'abord la prière d'intercession. « Le premier de tous les services, écrit M. de Montalembert (1), que conféraient les moines à la Société chrétienne, c'était de prier, de prier beaucoup, de prier toujours pour tous ceux qui prient mal ou qui ne prient point. »

Dans certains ordres, cela n'est pas douteux, l'on prie beaucoup. J'en ai déjà donné des exemples en parlant de la perfection monacale. Il serait aisé de les multiplier. Dans la congrégation bénédictine de Cluny, le second abbé Odon impose journellement à chacun de ses moines la célébration de deux messes solennelles et la récitation de cent trente-huit psaumes. Les Augustins sont astreints à dire un nombre formidable de *Pater* et d'*Ave*; les Carmes déchaussés et les Carmélites doivent faire une heure d'oraison le matin et une autre le soir; et tout cela est indépendant des offices réguliers des sept heures dites canoniales, et appelées Matine ou Vigiles, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies. Je rappelle l'adoration perpétuelle pratiquée par certaines communautés dont les membres se relaient jour et nuit devant le Saint-Sacrement.

(1) *Moines d'Occident*, tome I. p. XLIX.

Toutes ces prières, enseigne le catholicisme, sont d'une grande utilité : il est excellent que « la prière existe à l'état d'institution, de force permanente, publique, universellement reconnue et bénie de Dieu et des hommes. » Et en quoi consiste cette utilité ? A alléger le poids des iniquités du monde, à détourner la colère de Dieu, à rétablir l'équilibre entre l'empire du ciel et l'empire de la terre. Car, dit Monseigneur Dupanloup, la prière est « un saint et perpétuel combat avec l'omnipotence divine..... La prière est elle-même une puissance irrésistible et redoutable au ciel : elle est une omnipotence : *omnipotentia supplex*.... La prière égale et surpasse quelquefois la puissance de Dieu. Elle triomphe de sa volonté, de sa colère, de sa justice même .(1) »

Pour nous, nous nions résolument, absolument, cette utilité de la prière de supplication, d'intercession. La prière comme demande est née d'une conception anthropomorphique de la divinité : elle fait Dieu à l'image de l'homme, à l'image des potentats terrestres dont il faut implorer la clémence. Elle suppose Dieu capable de changer de desseins, de volontés, elle le suppose donc imparfait dans sa sagesse, sa bonté, sa justice. Car un

(1) De Montalembert, tome I, pp. L à LIV.

être imparfait, un être qui ne s'est pas du premier coup proposé la meilleure façon d'agir, peut seul changer avec avantage. Dieu allait punir une humanité coupable; les moines prient et il fait grâce. Donc Dieu avait tort de vouloir punir, puisqu'il lui était si facile de faire grâce, puisqu'il lui a suffi qu'on le lui demandât pour qu'il fît grâce. Quelle que soit la faveur qu'on sollicite de Dieu par la prière, une faveur dans l'ordre physique, la guérison du corps, la cessation d'une sécheresse ou d'une épidémie; ou même une faveur de nature toute spirituelle, la force de triompher d'une tentation, ou d'accomplir un devoir difficile; cette sollicitation même implique l'espoir d'obtenir de Dieu par ce moyen un bien qu'il n'accorderait pas autrement, ce qui compromet singulièrement sa sagesse et sa bonté. Les orateurs catholiques et parfois des orateurs protestants orthodoxes (1) vont jusqu'à dire, comme Monseigneur Dupanloup dans notre citation de tout à l'heure, que la prière met l'homme au-dessus de Dieu, lui fait surpasser la puissance de Dieu et triompher de sa volonté; cette conséquence audacieuse, je dirai même blasphématoire est dans la logique de la doctrine : si l'homme par ses prières suggère à Dieu comment il devrait agir, le déter-

(1) V. A. Monod, *Sermons*, tome I, p. 321, *La Foi toute-puissante*.

mine à agir de telle manière, plutôt que de telle autre, l'homme est réellement supérieur à Dieu, supérieur en sagesse et en bonté, supérieur même en puissance, puisque par sa prière il dispose de la toute-puissance divine.

Pour nous, nous pensons avoir une conception de Dieu bien plus haute et plus respectueuse, quand nous nous inclinons avec humilité devant l'immutabilité de ses desseins et de ses lois, et quand nous repoussons avec horreur, comme un outrage à sa perfection, l'idée que nous puissions par nos supplications le fléchir, l'apaiser, changer en quoi que ce soit la direction de sa volonté souveraine.

Je ne veux pas m'étendre sur cette autre considération, que l'observation, l'expérience nous démontre de plus en plus l'existence, dans le monde et dans l'humanité, d'un ordre naturel et constant produit par un enchaînement régulier de causes et d'effets sous l'action de lois invariables. Dans le domaine physique et dans le domaine psychologique, l'homme peut se servir de ces lois, pour les adapter à ses fins, mais il n'en obtient jamais, même par ses prières les plus répétées, les plus ardentes, les plus désespérées, la moindre altération, suspension ou interruption quelconque.

Nous savons très bien que sur ce point nous

nous écartons des affirmations de certains textes évangéliques. « Demandez et vous recevrez... Si vous demandez quelque chose au Père en mon nom, il vous le donnera. » Voilà bien dans l'Evangile l'exaucement de la prière, la toute-puissance de la prière. Nous le reconnaissons, mais nous le déclarons avec franchise, nous faisons jusque dans l'Evangile un triage, et d'ailleurs qui n'en fait pas un ? Qui donc accepte toutes les paroles de l'Evangile ? Qui ne fait pas un choix entre des paroles disparates ? Nous nous réservons le droit de renoncer aux doctrines, même évangéliques, dont le progrès des temps a démontré l'erreur : nous n'avons d'engagement irrévocable qu'envers la vérité. Cependant nous pouvons ajouter que sur ce sujet de la prière comme sur d'autres, l'enseignement de l'Evangile n'a pas l'unité, l'uniformité que l'on imagine généralement. Il est telles paroles de Jésus où perce une pensée tout autre que celle des passages promettant l'exaucement à l'importunité dans la prière. Lisez ceci : « Quand vous priez, ne multipliez pas les paroles, comme font les païens : ils se figurent, en effet, que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne les imitez point, *car votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez.* » Lisez encore la prière éplorée de Jésus, lorsque dans le Gethsémané il

tressaille avec un douloureux émoi devant le péril imminent : « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. Toutefois *non pas ma volonté, mais la tienne.* » Dans ces deux paroles n'y a-t-il pas le germe d'une nouvelle conception de la prière, une prière qui est un acte de confiance en la sagesse divine, un acte de soumission à la volonté divine, une prière qui est un élan, une élévation de l'âme, une contemplation de la perfection infinie dans ses œuvres, dans la nature avec toutes ses merveilles d'ordre, de charme et de splendeur; dans l'esprit avec ses merveilles plus grandes encore de pensée, de conscience, de sentiment, de puissante aspiration à la sublimité du vrai, du beau et du bien? Nous ne nous séparons donc pas autant qu'on le dit de l'Evangile par notre doctrine de la prière comme élévation : nous en appelons à ce pressentiment que Jésus avait d'une prière supérieure, plus religieuse, parce qu'elle proclame mieux la perfection de Dieu.

Mais le monachisme lui-même, en faveur de qui l'on invoque l'Evangile, ne s'écarte-t-il pas visiblement de l'Evangile? Pour justifier son perpétuel combat de la prière, ou encore comme on l'a dit « ces torrents de prières sans cesse versées au pied de Dieu », il allègue des textes. Mais que fait-il de celui que nous venons de citer : « Quand vous

priez, ne multipliez pas les paroles, comme font les païens, ils se figurent en effet que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne les imitez pas ?... » Pour prévenir ce flux de paroles dans la prière, Jésus continue : « Voici donc comment vous devez prier, » et il présente comme modèle la courte prière que nous appelons l'oraison dominicale. Ah ! combien il avait raison de dire que la prière doit être courte comme toute expression d'un sentiment sincère et profond, et avec quelle énergie il réprouverait, s'il vivait au milieu de nous, le verbiage des interminables litanies et des fastidieuses répétitions du *pater*, de cette prière que lui-même avait justement enseignée à ses disciples comme un remède contre les vides et stériles répétitions et qui, chez les moines surtout, en est devenu l'aliment perpétuel et préféré ! Ai-je besoin d'ajouter que ces répétitions sont particulièrement attentatoires à la Majesté divine, puisqu'elles impliquent que pour se laisser fléchir Dieu a besoin de supplications sans fin !

Ainsi donc, nous estimons que les longues et nombreuses prières des moines ne rendent aucun service réel, parce que la prière de l'homme ne peut rien, rien, contre l'ordre immuable établi par la sagesse et la puissance de Dieu.

Nous passons à un autre genre de services ana-

logues, ceux que le Monachisme est censé rendre par la vertu de l'expiation et par la multiplication des mérites surérogatoires.

L'Eglise catholique estime que toutes les souffrances que s'infligent les religieux et les religieuses ont un caractère expiatoire. Mais certaines mortifications exceptionnelles sont spécialement endurées dans ce but. Les Carmélites doivent se flageller tous les lundis, mercredis et vendredis de l'année : le vendredi cette discipline peut être prolongée avec diverses intentions et en particulier à l'intention des âmes du Purgatoire et des personnes en état du péché mortel. Parmi les Bénédictines de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, à l'adoration vient s'ajouter ce qu'on appelle la réparation. Tous les jours une bénédictine vient, à la fin de l'office qui précède la messe, se mettre au milieu du chœur où il y a une torche allumée sur un gros chandelier de bois nommé le poteau. Elle met à son cou une grosse corde, et demeure dans cette posture pendant la messe pour faire au Saint-Sacrement amende honorable des sacrilèges commis par les mauvais chrétiens. La réparatrice communie ensuite; puis elle va au réfectoire, la corde au cou et la torche à la main, comme une criminelle marchant derrière toutes ses sœurs ; elle s'agenouille au milieu du réfec-

toire et prononce les paroles suivantes : « Loué et adoré soit à jamais le Saint-Sacrement de l'autel ! Mes très chères sœurs, souvenez-vous que nous sommes vouées à Dieu en qualité de victimes pour réparer les outrages et les profanations qui se font incessamment au Très Saint-Sacrement de l'autel. Je demande hautement le secours de vos prières pour m'en acquitter comme je le dois. » Elle retourne ensuite au chœur et ne mange qu'au second repas. Elle passe en retraite le reste de la journée. Les prêtres de la Sainte-Face ont pour mission principale de propager dans l'Eglise, par tous les moyens possibles, la dévotion de la Face adorable de notre Seigneur Jésus-Christ, en présentant cette partie de la très sainte humanité du Sauveur, outragée dans sa passion, comme le signe sensible de la réparation due à la justice divine pour les deux grands crimes particuliers de notre époque, le blasphème et la profanation du dimanche.

Voilà quelques exemples de réparations par l'expiation. Pour les mérites surérogatoires des moines, nous pouvons en exposer la nature en quelques mots : celui qui pratique les conseils évangéliques, celui qui fait les vœux de pauvreté, chasteté et obéissance fait plus que son devoir ; il acquiert ainsi plus de mérites qu'il ne lui en faut pour son salut personnel : ce surplus reste donc

disponible et va se verser dans le trésor de l'Eglise où se trouvent déjà les mérites surabondants de Jésus, de la Vierge et des Saints du passé. C'est dans ce trésor que l'Eglise puise les indulgences qu'elle accorde sous certaines conditions pour la rémission des peines temporaires qu'ont encore à subir dans ce monde ou dans le purgatoire les pécheurs pénitents dont les fautes ont été pardonnées quant à la coulpe et à la peine éternelle.

Nous nions encore absolument les services rendus par le monachisme au moyen de l'expiation et des mérites surérogatoires. Voici nos raisons qui sont au nombre de trois.

L'idée de la réparation du mal moral, du péché, par l'expiation, par la souffrance, est une complète erreur. Elle l'est, bien que M. Brunetière, dans sa ferveur de nouveau catholique, l'ait prise sous son patronage, la célèbre même comme établissant une circulation perpétuelle de charité dans la société catholique. Dans son fameux article sur la Science et la Religion, il écrivait ceci : « La carmélite aux pieds nus, qui pleure dans son cloître sur les péchés du mondain, les efface. Le moine qui s'en va mendiant sur les routes rachète la femme adultère, au prix des humiliations qu'il essuie. »

M. Brunetière ne pouvait mieux s'y prendre pour faire ressortir l'erreur de cette doctrine par les

conséquences qui en découlent. La carmélite aux pieds nus qui pleure dans son cloître efface les péchés du mondain : eh bien, le mondain n'a qu'à continuer à pécher, il ne risque rien, puisque la carmélite efface ses péchés à mesure. Jésus disait à la femme adultère : va et ne pèche plus. D'après la doctrine de la réparation par l'expiation, la femme adultère n'a pas besoin de se contraindre : elle est rachetée par les humiliations qu'essuie le long des routes le moine mendiant son pain.

En elle-même, l'erreur de cette doctrine consiste dans l'affirmation que la souffrance expiatrice contrebalance le mal commis, que par conséquent la souffrance expiatrice est l'équivalent du bien qui aurait dû s'accomplir. Si, pour user d'une image conforme au sens étymologique de compenser, peser ensemble, si nous mettions dans un plateau de la balance des actions mauvaises, des fautes, que faudrait-il mettre dans l'autre plateau pour rétablir l'équilibre, pour opérer la compensation? Evidemment le contraire des fautes commises, c'est-à-dire de bonnes actions : alors il y aurait compensation. Mais le catholicisme dit : Vous pouvez mettre dans l'autre plateau des souffrances, des douleurs, et par ce moyen la compensation s'opérera tout aussi bien. Le catholicisme considère donc les souffrances comme l'équivalent

des bonnes actions, puisqu'on peut les substituer les unes aux autres dans cette pesée. Or cette assimilation est totalement fausse, car ce sont deux quantités de nature toute différente : la souffrance c'est une impression de notre sensibilité ; le bien moral c'est une détermination de notre volonté poursuivant un but approuvé par notre conscience et aimé par notre cœur. Entre les deux, il n'y a pas de parité. Pour un moine mendiant, il peut être désagréable de s'entendre traiter de fainéant et de parasite ; mais quel rapport y a-t-il entre l'impression pénible de cette humiliation et la pureté, la fidélité qu'aurait dû conserver la femme adultère ? Il n'y en a aucun. Au temps où les Feuillants observaient la règle rédigée par leur fondateur, Jean de la Barrière, il pouvait leur être désagréable de coucher tout habillés sur des planches, de ne manger que des herbes cuites à l'eau et du pain de son d'orge, si noir que les bêtes refusaient d'en manger ; de ne boire que dans des crânes de morts accommodés en forme de tasses, de porter le cilice et de se donner la discipline les uns aux autres ; cela leur était si désagréable, en effet, qu'ils en mouraient souvent, ce qui fit mitiger par le pape cette règle trop rude ; mais quel rapport y avait-il entre toutes les impressions pénibles produites sur leurs nerfs sensitifs par les dures planches de leur

lit, par les coups cinglants du fouet ou autrement, et le bien, les bonnes actions morales qu'auraient dû faire les pécheurs dont ils croyaient réparer les fautes? Il n'y a aucun rapport.

Les souffrances expiatoires ne peuvent rien réparer. La seule réparation valable du mal consiste dans le bien. Le mal ne se répare qu'en disparaissant et en faisant place au bien. Je veux dire non que les bonnes actions du présent peuvent effacer les mauvaises actions du passé : rien au monde ne peut empêcher que ce qui a été n'ait été; mais que comme le mal est avant tout dans les mauvaises dispositions intérieures, source des mauvaises actions, il ne peut disparaître pour faire place au bien que lorsque les dispositions intérieures changent, et qu'aux dispositions mauvaises, aux désirs mauvais se substituent de bonnes dispositions, de bons désirs. Un voleur a beau subir la prison, les travaux forcés, il ne répare rien moralement, tant qu'il ne devient pas un honnête homme, tant qu'il ne se corrige pas ni ne s'amende. L'amendement, je le répète, est la vraie réparation, et vis-à-vis de l'amendement, le rôle de la souffrance, de ce qu'on appelle l'expiation, ne peut jamais être, et cela chez celui-là même, chez celui-là seul qui l'endure, autre chose qu'un secours, un moyen de réforme,

en faisant apercevoir l'erreur et les dangers du mal et en suggérant des motifs de revenir au bien.

En second lieu, non moins fausse que la doctrine de la réparation par l'expiation est celle du mérite surérogatoire des œuvres.

Cette doctrine assimile trop la vie chrétienne à une affaire avec une comptabilité par doit et avoir. Quand le compte se balance par un certain excédent de bonnes œuvres, le fidèle a assez de mérites pour obtenir le salut ; et tout ce qu'il ajoute ensuite à cet excédent devient mérite surérogatoire, qui peut être transporté par l'Eglise au crédit de telle autre personne.

Nous nous élevons de toute notre énergie contre ces vues mercantiles. Séparer le bien du salut, c'est-à-dire du bonheur futur, en faisant du salut la récompense, le salaire et pour ainsi dire le dédommagement du bien accompli, cela est complètement faux et immoral. Le salut, si l'on veut employer ce mot, ce ne peut être que la réalisation complète du bien ; et le bien c'est le perfectionnement de l'homme dans son intelligence, dans sa volonté, dans sa conscience, dans son cœur, dans sa sensibilité ; ou, en d'autres termes, son perfectionnement par la connaissance, par l'activité, par l'amour, par la vertu, par la constante résolution de tendre vers l'idéal conçu comme

ordre parfait, et enfin par le bonheur qui résulte du développement harmonieux de la nature humaine dans l'individu et dans l'ensemble. Voilà le salut. Ce n'est pas une addition au bien, c'est le bien lui-même, c'est la joyeuse entrée de l'âme en pleine possession d'elle-même.

Qu'on ne nous parle donc pas d'un salut en dehors de nous, nous attendant quelque part et pouvant s'acquérir par un certain total de mérites; ce qui s'acquiert, se conquiert par le travail et par la lutte c'est l'épanouissement graduel de toute notre personne morale, chaque progrès accompli nous préparant à un progrès nouveau. Qu'on ne nous parle pas de mérites dépassant le total nécessaire au salut, et pouvant être cédés à autrui. Jamais nous ne pouvons dépasser le glorieux idéal de l'humanité; et y tendre sans cesse, en devenant toujours plus éclairés, toujours plus actifs, toujours plus bienveillants et plus bienfaisants, toujours plus vertueux, toujours plus heureux de notre bonheur propre et du bonheur d'autrui, ce n'est pas plus que notre devoir, ce n'est rien que notre devoir : nous n'atteindrons les limites du devoir, que quand nous atteindrons les limites de la perfection humaine : « Soyez parfaits », disait Jésus en proposant à ses disciples ce sublime terme du devoir.

Notre troisième raison pour nier l'utilité du mo-

nachisme comme source de réparation et de mérites, c'est que cette doctrine contient une troisième erreur, celle de la réversibilité des mérites.

C'est une bien singulière notion que de représenter les mérites comme une chose susceptible de se séparer de l'agent moral pour se transmettre à autrui. En réalité quoi de plus inséparable d'un homme que son mérite moral ! Le mérite n'est pas, suivant la conception financière que je signalais tout à l'heure, un bon payable par la caisse divine et transférable par endossement. Le mérite moral, c'est la valeur que confère à un homme sa vertu, et cette valeur lui est aussi personnelle, fait autant partie intégrante de sa personne que sa vertu. Prenons l'exemple élevé du Christ : sa bonté, sa patience, son héroïsme dans la souffrance sont ses vertus à lui ; elles constituent sa haute valeur morale, cette noblesse et cette beauté de caractère qui excitent l'admiration de tous les siècles. Où y a-t-il dans ce mérite quelque chose qui puisse passer à un pécheur, devenir la propriété, le mérite d'un pécheur ? La réversibilité des mérites est une fiction absurde : il n'y a rien de vrai que la vertu personnelle, que le mérite personnel, que la responsabilité personnelle de chacun, en raison de ce qu'il est lui-même et de ce qu'il fait lui-même.

Nous reconnaissons quelque chose de touchant dans l'effort du moine sincère — je ne parle que de celui-là — qui prie longuement, qui jeûne, qui couche sur la dure, qui se flagelle, qui se mortifie de toute façon dans la pensée de travailler ainsi au salut de ses frères. Car il y a toujours quelque chose de touchant dans le dévouement, même quand il est aveugle et erroné. Mais quand on pense à ce dévouement bien intentionné et si mal entendu, comment ne pas regretter vivement, amèrement, tout ce temps mal employé, tous ces efforts, toute cette peine, toutes ces souffrances perdus, et comment ne pas attaquer avec ardeur un système irrationnel qui pousse à ce lamentable gaspillage de forces et de douleurs ? Hélas, non, ils n'ont point rendu de services réels à l'humanité, tous les moines dans tous les couvents, par leurs innombrables prières et par la multitude de leurs expiations. Tout cela, c'est triste à dire, a été sans effet, comme le travail de ce solitaire qui, par macération, arrosait à grand'peine dans le désert un arbre sec et mort.

Cependant au milieu de ces erreurs de croyance et de pratique, une grande idée apparaît que nous conservons en la transformant. Les plus sincères et les meilleurs d'entre les moines voulaient travailler au salut de l'humanité ; ils se proposaient

surtout de la sauver de la coulpe et de la peine éternelle. Nous voudrions aussi travailler à la sauver, mais du mal moral en lui-même, ce qui est le seul moyen de la sauver des funestes conséquences du mal. Dans cette lutte dévouée contre tous les égarements et tous les vices, nous sommes prêts, ou nous devrions tous l'être, à endurer une souffrance, non pas la souffrance inutile de l'expiation, mais la généreuse souffrance de la sympathie que nous inflige le spectacle des désordres, des dégradations, des misères engendrées par le mal, l'égoïsme, l'injustice, la passion; nous sommes prêts, ou nous devrions tous l'être, à apporter notre offrande, non pas l'offrande impossible de nos mérites, mais l'offrande réelle, coûteuse de notre activité inlassable dans toutes les œuvres multiples de moralisation, de relèvement individuel et social ; nous sommes prêts, ou nous devrions l'être, à présenter une prière, non pas la prière impuissante s'adressant à la sagesse infinie, qui ne fait point plier à nos désirs l'ordre universel, mais la prière plus modeste et plus efficace s'adressant à l'homme imparfait et le sollicitant par les conseils de la raison et du cœur, par l'exhortation patiente et l'exemple persévérant, au choix du bien où il est sûr de trouver l'anoblissement et le bonheur de son âme.

CHAPITRE VI

LE MONACHISME ET LA RELIGION

Après avoir montré le caractère illusoire de certains prétendus services religieux que les auteurs catholiques imputent aux ordres, abordons la question de l'influence réelle et positive exercée par le monachisme sur la religion.

Ici, comme dans ce que nous aurons à dire dans la suite sur l'influence morale et sociale du monachisme, il importe d'insister sur la distinction précédemment établie entre les services rendus par les religieux en tant qu'hommes et, ajoutons-le, en tant que chrétiens, et l'action spécifique qu'ils ont exercée en qualité de moines. Pour juger de l'action religieuse du monachisme, nous ne devons pas inscrire à son avoir ce qui ne découle nullement de son essence, ce qui peut exister, ce qui existe effectivement sans lui et en dehors de lui. Nous n'avons à relever que ses contributions propres et particulières à l'idée religieuse.

On fait grand état de la part prise par les moines dans la propagation du Christianisme. Du ve au IXe siècle, l'histoire a enregistré avec reconnaissance des noms illustres parmi les moines missionnaires, Patrick, l'apôtre de l'Irlande, Columkill ou Columba, Augustin, Colomban, Ga Boniface, Ansgar, les apôtres de la Calédonie, de l'Angleterre, de la Gaule orientale, de la Suisse, de la Germanie, de la Scandinavie; les frères Cyrille et Méthodius, que tout le monde slave vénère comme ses apôtres et ses patrons et dont en 1863 il célébrait avec éclat le millénaire. A partir de la fin du XVe siècle et de la découverte de l'Amérique ce sont surtout les religieux, les Franciscains, les Dominicains, les Augustins, les Jésuites, les Lazaristes, qui sont les grands missionnaires du catholicisme en pays païens, et tout le monde connaît les Las Casas, les François Xavier et plus près de nous le Père Damiens, le noble missionnaire des lépreux, mort lépreux lui-même en 1889.

Nous n'avons pas à discuter la valeur ou les procédés des missions catholiques ni à montrer combien dans ce champ l'ivraie pousse drue à côté du bon grain. Malgré bien des réserves, nous reconnaissons les succès remportés par les ordres, surtout au moyen-âge, dans la propagation du Christianisme. Mais peut-on affirmer que le monachisme

a été indispensable à cette propagation, que sans lui elle ne se fût pas opérée ?

Non, certainement. Dans les premiers siècles de l'Eglise, avant l'apparition du monachisme, le Christianisme ne s'est-il pas répandu, en Asie Mineure, en Grèce, en Italie, dans la Gaule méridionale, dans le Nord de l'Afrique ? et cela nonobstant toutes les difficultés des premiers et faibles commencements et toutes les violences d'un pouvoir persécuteur ? Dira-t-on qu'il fallait des moines pour la conversion des barbares ? Mais les premiers barbares convertis, les redoutables Goths, l'ont été par Ulphilas qui n'était pas un moine. Dans la période moderne, depuis deux siècles, les missionnaires protestants qui ne prononcent pas de vœux, qui sont le plus souvent mariés et pères de famille, ont démontré clairement et fortement que l'existence des missions chrétiennes ne dépend point des ordres. Je sais que les catholiques parlent d'habitude avec assez de dédain des missions protestantes. Je reconnais à ces missions des défauts, mais justement ceux que les catholiques seraient peu fondés à leur reprocher : la multiplicité des sociétés missionnaires qui se font concurrence à l'exemple de certains ordres, Franciscains, Dominicains, Jésuites ; la prédication inutile de dogmes surannés, la préoccupation d'intérêts poli-

tiques et nationaux; l'incompréhension du paganisme taxé en bloc d'erreur, l'incompréhension de son rôle dans l'évolution religieuse et par suite l'incapacité de tirer parti de ses meilleurs éléments en vue du relèvement progressif des païens. Mais en dépit de tout, j'affirme qu'un esprit impartial, ne se guidant que par les faits, sera amené à cette conclusion que les missionnaires protestants, bien que n'ayant rien de monastique, ont fait preuve d'autant de zèle, d'activité, de courage, de dévoûment que les catholiques — la mission protestante a son martyrologe aussi bien que la mission catholique — et que pour le succès ils n'ont rien à envier à leurs compétiteurs et détracteurs, comme le prouvent leurs glorieuses conquêtes parmi les Esquimaux du Groënland, les Cafres et les Bassoutos de l'Afrique du Sud et les cannibales de la Polynésie.

Si les ordres religieux comme tels ne sont ni nécessaires ni particulièrement utiles à la propagation du Christianisme, ils sont fort nuisibles au Christianisme et à la religion en général par la conception fausse et funeste que leur principe monastique leur en donne et qu'ils continuent à semer dans les esprits, la conception de la religion comme renoncement au monde.

Pour l'église catholique, le monachisme est la

forme la plus haute de la religion. Les moines et les sœurs sont appelés tout spécialement des religieux et des religieuses; la vie qu'ils mènent est dénommée par excellence la vie religieuse; s'affilier à un ordre, c'est entrer en religion. Le catholicisme admet bien une autre forme de la religion; il y est contraint par la nature des choses; car si le monachisme était universellement pratiqué, l'humanité arriverait à une prompte extinction, et notre globe se changerait en un morne désert. Mais cette autre forme, encore qu'on puisse y faire son salut, est inférieure, imparfaite : le moine reste le type accompli de la religion. « Qu'est-ce, demande Bossuet, dans son panégyrique de saint Benoît, qu'est-ce qu'un moine véritable et un moine digne de ce nom, sinon un parfait chrétien ? »

De cet enseignement catholique que le moine est le parfait religieux, le parfait chrétien, découle évidemment cette conclusion que l'essence de la religion c'est le renoncement. Non pas seulement le renoncement à ce qui est mauvais et coupable; mais le renoncement à ce qui est naturel et légitime, à tout mouvement des sens, à la famille, à la société, à la raison, à la libre volonté, à la vie présente en vue de la vie à venir. D'après cela, plus on se dépouille de soi-même, plus on brise ses

attaches avec ce monde, plus aussi l'on se rapproche du cœur même de la religion.

On raconte que saint Macaire l'Alexandrin, qui vivait entouré de disciples, reçut un jour d'un voyageur, une grappe de raisins nouveaux. Malgré son désir d'en goûter, il la remit à un de ses frères qui était au travail et qui en avait aussi une grande envie, mais qui l'offrit à un autre, lequel la céda à un troisième. La grappe tentatrice passa ainsi de main en main et fit tout le tour de la communauté, jusqu'à ce qu'elle revînt aux mains de Macaire, qui rendit grâce à Dieu de cette mortification universelle et rejeta le raisin loin de lui.

On raconte que François d'Assise, entraîné dans sa jeunesse par une invincible vocation religieuse, s'enfuit deux fois de la maison paternelle en emportant les marchandises et l'argent de son père pour les distribuer aux pauvres (1). Son père, lassé de le poursuivre et de le ramener, consentit enfin à le laisser libre, à condition qu'il renonçât à la succession : cette condition ayant pour but d'empêcher le fils prodigue de ruiner la maison paternelle.

(1) Je suis ici le récit d'Hélyot. D'après M. Paul Sabatier (*Vie de saint François d'Assise*, 29e édition, pp. 64 et 65), les étoffes et le cheval qui les portait appartenaient à François. Mais on ne comprend plus alors l'âpreté du père à réclamer comme son bien ce qui ne lui appartenait pas.

François accepta la condition avec joie. En présence de l'évêque d'Assise qui présidait à la renonciation, « il se dépouilla, dit Hélyot, de tous ses habits, jusqu'à sa chemise (inclusivement), et les remit entre les mains de son père, en lui disant que jusque-là, il l'avait appelé son père, mais que dorénavant il n'aurait pas d'autre père que Dieu seul en qui était tout son trésor. On découvrit pour lors qu'il portait sur sa chair nue un rude cilice. L'évêque, touché d'admiration, embrassa François, le couvrit du manteau qu'il avait sur les épaules, et lui fit donner l'habit d'un paysan qui se trouvait là : François le reçut comme la première aumône qui lui était faite en l'état de mendiant où il voulait demeurer le reste de ses jours : il lui donna la forme d'une croix et s'en revêtit avec satisfaction (1). » « Heureux saint François, s'écrie Bossuet en commentant ce récit, heureux de n'avoir plus rien dans le siècle, son habit même lui venant d'aumône ! »

Dans ses *Exercices spirituels* le fondateur de l'ordre des Jésuites affirme que nous ne devons choisir et désirer que ce qui se rapporte au salut de notre âme ; à l'égard de tout le reste, l'indiffé-

(1) Hélyot, dans Migne, *Dictionnaire des Ordres religieux*, tome II, pp. 329 et 330.

rence nous est commandée de telle sorte que nous ne cherchions pas plus la santé que la maladie, pas plus la richesse que la pauvreté, pas plus une vie longue qu'une vie courte. Cette indifférence est de la plus haute importance : plus les fondements sont profonds, plus l'édifice est solide. Le couronnement de cet édifice, le but final de ces exercices religieux, c'est la complète union avec Dieu par l'abdication complète de soi qui s'exprime dans cette prière qu'Ignace de Loyola met dans la bouche du pénitent qui a parcouru toute la série des exercices : « Prends, Seigneur, mon libre arbitre, prends ma mémoire, ma raison, ma volonté. Tout ce que je possède, tu me l'as donné : je te le rends, j'abandonne à ta sainte volonté le soin d'en disposer ; je ne te demande qu'une chose, ton amour, ta grâce ; accorde-la moi et je serai riche, et tous mes vœux seront comblés ».

Comme dans la doctrine catholique, l'Eglise représente Dieu sur la terre, l'abdication entre les mains de Dieu entraîne l'abdication entre les mains de l'Eglise. Aussi les exercices se terminent-ils par des règles destinées à établir une parfaite conformité de sentiments entre le pénitent et l'Eglise : « Il faut, disait Loyola, renoncer à son propre jugement, être toujours prêt à obéir à l'Eglise orthodoxe, catholique. Il faut estimer par-

dessus tout, l'état monacal et le célibat, préférer la virginité au mariage, vénérer les reliques, les stations, les pèlerinages, etc... Il faut approuver toutes les résolutions, les doctrines et les mœurs de ses supérieurs, confirmer tous les préceptes de l'Eglise et se soumettre aveuglément à toutes ses décisions. »

J'ai choisi au hasard ces trois exemples de renoncement dans la multitude des faits de ce genre. A tout instant l'on rencontre dans l'histoire la preuve que l'idéal religieux créé par le monachisme, c'est la mortification et le dépouillement.

Une pareille conception de la religion porte nécessairement des fruits, des fruits d'autant plus funestes que la conception est plus erronée.

On me dira sans doute que beaucoup de catholiques ne subissent guère l'influence de l'idéal monastique. Sans parler de ceux dont la religion n'est que pratiques et cérémonies, pour bien d'autres, la religion demeure, après tout et malgré tout, assez naturelle et humaine, parce qu'ils ne prennent dans le catholicisme que certaines grandes croyances et certains préceptes importants, la foi en Dieu, au Christ, à l'immortalité, la règle morale et qu'ils laissent tomber tout le reste comme un bagage inutile. Je le veux bien; mais l'attitude de ces catholiques est fort inconséquente

et n'est pas à l'abri de reproches. Ils se disent catholiques et ils ne le sont pas; car on n'est pas catholique, on n'est pas réellement membre d'une église basée sur une autorité infaillible et absolue, quand on ne se soumet pas à cette autorité, mais que de sa libre volonté on fait un choix, un triage dans les dogmes que l'Eglise enseigne comme articles de foi nécessaires au salut. D'autre part, en gardant dans ces conditions le titre de catholique, la profession de catholique, on prête l'appui de son nom, de sa personne, de son influence à des doctrines et à des pratiques dont on s'est réellement détaché soi-même. De quel droit recommander ainsi à autrui par son attitude apparente ce que l'on ne trouve pas vrai et bon pour soi? Ceux qui s'intitulent catholiques en ne gardant qu'un minimum de catholicisme, desservent la cause de la sincérité et de la vérité en religion. S'ils se dérobent à l'influence fâcheuse de la conception catholique de la religion, ils n'y arrivent qu'au prix d'une grave compromission avec leur conscience et leur raison.

Mais le cas est tout autre pour les vrais catholiques, pour les catholiques dociles et fidèles. Ils prennent au sérieux cet idéal de renoncement qu'on leur présente comme l'essence de la religion; et alors de deux choses l'une, ou bien ils veulent

le réaliser, et c'est ce désir qui pousse constamment des jeunes hommes et des jeunes filles à entrer en religion en désertant les devoirs de la famille et de la société, sans parler de certains devoirs envers eux-mêmes ; ou bien si les circonstances les en empêchent, ce qui est nécessairement le cas de beaucoup, l'idéal religieux du catholicisme pèse sur leur existence, leur inspire la défiance des affections naturelles, leur donne la peur de la pensée et de la curiosité scientifique, la peur du bonheur, les pousse à imiter autant qu'ils le peuvent le détachement du moine. Imbus de ces idées, des jeunes gens en viennent à se reprocher leurs mouvements de plaisir et de joie comme de coupables satisfactions de leur moi ; des femmes, des mères, à se reprocher leur vif amour pour leurs maris, leurs enfants, comme un trop grand attachement à la créature : ne leur a-t-on pas appris qu'il ne faut aimer que Dieu seul et sacrifier tout à cet amour ? Pour calmer ces scrupules, certains docteurs catholiques enseignent aux fidèles qui sont obligés de rester dans le siècle et d'en remplir les devoirs ordinaires, à considérer cette obligation même comme un sacrifice que Dieu leur demande : vous sentez combien cette manière de représenter les choses est propre à donner du goût pour les devoirs que l'on subit et

que l'on envisage comme des obstacles à la perfection de la vie religieuse !

Cette conception monastique de la religion a poussé de si profondes racines dans les esprits pendant les siècles du moyen-âge que, près de quatre cents ans après la Réforme, le protestantisme n'a pas réussi à s'en débarrasser entièrement, bien que le catholicisme l'accuse de trop s'attacher au présent siècle. Vous entendez encore chanter dans les temples protestants des hymnes de renoncement complet avec des vers comme celui-ci :

Jésus est tout pour moi, je te fuis, monde vain ;

ou encore :

Je me lasse d'ouïr, je me lasse de lire,
Mais non pas de te dire,
C'est toi seul que je veux.

Vous rencontrez dans des livres protestants la crainte du bonheur. Dans sa jeunesse, un homme qui plus tard contribua à élargir et à élever le protestantisme, Alexandre Vinet, écrivait, en parlant d'un professorat honorable et agréable qu'il venait d'obtenir : « Le premier retour que nous devions à l'Etre suprême, lorsque nous sommes heureux, c'est de nous intéresser d'une manière active à ceux qui le sont moins que nous » — jus-

qu'ici rien de plus juste — mais il ajoutait : « c'est le véritable moyen d'expier notre bonheur (1) ». Expier notre bonheur ! Le bonheur est donc quelque chose de coupable qu'il faut se hâter de compenser par quelque sacrifice de temps ou d'argent, par quelque renoncement ! Que d'âmes sincères et droites ont éprouvé de réelles souffrances, des tourments moraux engendrés par cette idée contre nature, que le devoir capital de la religion c'est le renoncement à tout !

Un autre fruit funeste de cette conception, c'est le discrédit où elle a jeté la religion, et l'abîme qu'elle a creusé entre elle et une foule de gens dans notre société moderne, particulièrement dans les pays catholiques. Leur nature se révolte, tous leurs besoins d'activité, de connaissance, d'affection, de bonheur, de vie abondante, protestent contre cette religion d'appauvrissement, de compression, d'abdication ; et comme ils ne connaissent que celle-là, comme ils s'imaginent que toute religion est dépouillement, ils rompent avec la religion elle-même, pour suivre plutôt la voix de leur nature et l'élan de toutes les puissances de leur être. Je n'hésite pas à le dire, si l'on parvenait à me convaincre que le monachisme a raison,

(1) E. Rambert, *Alexandre Vinet*, tome I, p. 34.

que la religion doit nécessairement consister dans le renoncement, je ferais comme ceux dont je viens de parler, je me détournerais de la religion, et je me rangerais avec les partisans du plein développement de l'humanité contre les mutilateurs de la vie.

Nous n'en sommes pas réduits là. Nous repoussons avec énergie la confusion entre la religion monastique et la religion elle-même. La religion monastique est fausse : elle tombe dans une erreur capitale par la séparation, par l'opposition même qu'elle établit entre Dieu et le monde. D'un côté Dieu, de l'autre côté le monde. Altérant une parole évangélique, Bossuet ne dit-il pas : « Ecoutez Jésus-Christ qui crie : « On ne peut servir deux « maîtres, Dieu et le monde (1)? »

Je ne vais pas me lancer dans d'abstraites considérations sur les rapports du fini et de l'infini. Je fais appel à cette simple vérité évidente, c'est que nous ne connaissons Dieu que par son action en nous et dans le monde. Tout ce que nous pouvons apercevoir de Lui, c'est ce qui se révèle dans le monde et surtout dans notre âme. Le monde et Dieu sont indissolublement unis pour notre

(1) *Sermon sur les obligations de l'état religieux*, tome II, p. 91, de l'édition Didot. Jésus a dit : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon », c'est-à-dire la Richesse.

pensée. Dieu dans le monde, voilà quelle doit être la formule de notre croyance.

Au lieu donc de rejeter le monde, de haïr le monde afin de servir Dieu, comme prétend faire le monachisme, nous affirmons que notre devoir religieux et moral, c'est *d'aimer* le monde en nous y associant à l'activité de Dieu lui-même. Pour nous, toute œuvre qui s'accomplit dans le monde matériel, conformément aux lois du monde, la culture d'un muguet ou d'une rose, l'érection d'un monument splendide, la jonction de deux continents par le télégraphe, est une œuvre divine ; toute œuvre de l'ordre intellectuel et moral, en harmonie avec la nature et les lois de nos facultés, avec cette loi du progrès qui est dominante en notre âme, la découverte d'une vérité scientifique, une radieuse vision artistique, la réparation d'une injustice, une action bienveillante ou héroïque, est une œuvre divine. Pour nous, tous les instincts réels de notre corps, tous les sentiments de notre cœur et toutes les satisfactions approuvées par la raison et la conscience ont un caractère divin. Il n'y a rien qui ne soit divin, si ce n'est le mal, par lequel l'homme pervertit et dégrade son corps et son âme en abusant de sa liberté : tout le reste est divin, et c'est par l'épanouissement, par la réalisation de

ce divin dans la nature et en nous, et non par le détachement du monde que nous servons Dieu et que nous unissons notre volonté à la sienne.

La vraie religion est donc, non pas une doctrine de renoncement, mais une doctrine de développement; non pas une doctrine de mort, mais une doctrine de vie. Elle ne prêche pas un Dieu bizarre qui donne à l'homme des forces et des facultés, la liberté, la raison, les affections de la famille, la passion du bonheur, pour lui en demander aussitôt le sacrifice et la suppression; mais un Dieu sage qui les lui a données pour qu'il les garde, les utilise, les accroisse, en tire toute la puissance, toute la beauté, toutes les satisfactions possibles. Elle n'établit point un divorce entre la vie présente en vue de l'acquisition de la vie future: elle rattache l'une à l'autre par la chaîne de l'évolution; elle cherche à rendre la vie présente aussi bonne qu'il se peut, afin que la vie future, continuant le progrès, en soit meilleure encore. Toujours la vie, la plénitude de la vie!

Au reste le monachisme se voit forcé de démentir dans la pratique son absurde principe de renoncement. Répétons-le encore, un renoncement conséquent doit être un renoncement complet, le renoncement du solitaire qui sacrifie tout, absolument tout, la science, l'art, la famille, la société,

qui n'entretient que tout juste sa vie par les aliments les plus simples et les plus indispensables, parce que le renoncement parfait implique la suppression du désir même de mourir, du désir de la délivrance qu'apporte la mort. Ce seul renoncement conséquent, le monachisme ne le pratique pas : il se contente d'un renoncement mitigé, atténué. Premier démenti qu'il s'inflige à lui-même. Et en voici un second : le monachisme déclare réaliser le renoncement par le dévoûment, par la charité. Nous renonçons à nous-mêmes, disent les religieux, pour l'avantage et le bien des autres. Mais, leur répondons-nous, si le renoncement est la vertu idéale, si c'est la perfection, pourquoi cherchez-vous à enlever aux autres des occasions toutes trouvées de renoncement? Ces autres sont pauvres? Eh bien, qu'ils restent pauvres, en sacrifiant tout désir des biens de ce monde. Ils sont malades? qu'ils restent malades, en sacrifiant tout désir de santé et en faisant de leurs douleurs une offrande à Dieu. Ils sont ignorants ? qu'ils restent ignorants et foulent aux pieds la vaine science de ce siècle. Laissez-les dans leur dépouillement et dans leur souffrance, et ne leur inculquez qu'une chose, l'acceptation de leurs peines et de leurs misères, en un mot le renoncement. Et si vous ne le faites pas, vous proclamez vous-mêmes votre

propre erreur et l'absurdité de votre condamnation de la vie.

A notre conception de la religion, qui met l'accent non sur le renoncement, mais sur le développement, on fait quelquefois cette objection : Quelle place votre croyance réserve-t-elle au sacrifice ? au sacrifice qui a sa haute et émouvante beauté, au sacrifice dont la mort du Christ nous offre le magnifique exemple et dont la croix demeure le perpétuel et glorieux symbole? Que serait une religion qui ignorerait la grandeur du sacrifice?

Il est certain que nous cherchons à bannir de la religion tous les sacrifices inutiles. Un sacrifice, c'est une privation, une perte, une douleur que nous nous imposons. Pour qu'un sacrifice se légitime, se justifie, il faut qu'il ait une raison valable. Nous avons vu tout à l'heure saint Macaire et ses disciples s'imposer tous le sacrifice du plaisir qu'ils auraient pu goûter en mangeant une grappe de raisins. Est-ce que nous admirons ce sacrifice? Absolument pas. Pourquoi l'admirerions-nous? Parce que ces gens se sont privés d'un plaisir et ont préféré la peine que cause cette privation ? Il n'y a là rien d'admirable, à moins que l'on n'admette cette monstruosité que la douleur en soi est supérieure et préférable au plaisir. La souffrance que se sont imposée par la privation saint Macaire

et ses compagnons est une souffrance inutile, donc sans valeur. Nous repoussons, nous condamnons sans ambages les sacrifices, les mortifications de ce genre, et nous affirmons qu'il est stupide, qu'il est coupable même d'imposer des douleurs gratuites à une nature faite si visiblement pour le bonheur.

Mais imaginons saint Macaire et ses compagnons repoussant la grappe de raisins par tempérance. Au moment où on la leur offre, ils ont achevé leur repas, ils ont mangé et bu tout ce qui était nécessaire à la réparation de leur corps ; y ajouter deviendrait un excès. Alors je comprendrais leur sacrifice ; il aurait une raison et une raison valable : le désir de maintenir la parfaite santé du corps par la stricte observation des lois physiques. Alors je les approuverais de se priver d'un plaisir du palais qui tout en étant agréable pourrait devenir nuisible. Les sacrifices de ce genre, le sacrifice de tous les plaisirs tentateurs, de tous ceux qui nous jettent dans l'excès, qui violent les lois de notre nature, qui sont destructeurs du corps et de l'esprit, ces sacrifices nous les maintenons sans réserve ; et certes, dans le gouvernement de notre corps, dans la spiritualisation de notre être, dans la lutte contre les influences corruptrices du dehors, nous aurons, ne craignons rien, assez de sacrifices de ce genre à nous imposer.

Supposons encore que saint Macaire et ses compagnons, bien qu'ayant eux-mêmes soif, se fussent privés de la grappe de raisins pour la donner à un plus pauvre qu'eux, à un malheureux dénué de tout, ou à un malade dévoré par la fièvre. Alors je comprendrais leur sacrifice ; il aurait une raison et une raison valable, le désir de secourir un frère, de l'aider à subsister, ou à vaincre la maladie. Ces sacrifices-là, inspirés par la compassion, par la bonté, par l'assistance mutuelle, nous les maintenons intégralement ; car la vie que nous voulons accroître et développer, ce n'est pas notre seule vie individuelle, c'est la vie de tous ; et dans cette œuvre de développement humain, nous aurons, ne craignons rien, assez d'occasions de nous imposer, que dis-je ? d'accomplir joyeusement des sacrifices de temps, d'argent, de plaisirs, au profit de nos semblables ; peut-être pour certains même le sacrifice de la vie individuelle, pour la préservation de plusieurs vies, de beaucoup de vies.

Nous pouvons hardiment rejeter toutes les vaines mortifications, tous les renoncements inutiles et contre nature du moine ; l'empire sur nous-mêmes, sur notre corps, sur nos passions, la bonté, le dévoûment nous inspireront assez de sacrifices féconds, courageux, générateurs de progrès et de vie, pour nous-mêmes et pour nos frères.

CHAPITRE VII

LE MONACHISME ET LE DOGME

L'influence de l'esprit monastique n'a pas été moins considérable ni moins funeste sur la formation du dogme chrétien que sur la conception générale de la religion. Les deux choses se tiennent : qui comprend mal l'essence de la religion ne peut qu'en formuler erronément les doctrines.

Depuis leur constitution, les ordres sont devenus dans l'Eglise les principaux artisans de son dogme. Quelle est dans le moyen-âge la plus grande œuvre théologique ? N'est-ce pas la *Somme* d'un moine dominicain, le fameux Thomas d'Aquin. Dans le catholicisme moderne, les théologiens les plus éminents ne sont-ils pas des Jésuites, depuis le cardinal Bellarmin, jusqu'au père Perrone, dont les *Prælectiones theologicæ*, en neuf volumes, avaient, au moment de sa mort, atteint plus de trente éditions ?

Cette supériorité des ordres n'a rien qui doive

nous étonner : elle s'explique par les avantages dont le clergé régulier a toujours joui. Pour l'étude de la théologie, comme pour tout travail de tête, il faut du loisir et du calme; le clergé régulier rencontrait bien plus aisément ces conditions favorables dans ses tranquilles couvents que le clergé séculier dans la vie pratique avec toutes ses fonctions cérémonielles et administratives. Ces facilités d'étude armaient aussi mieux le clergé régulier pour la discussion, pour la lutte en faveur des opinions qu'il voulait faire prévaloir dans l'Eglise. A quoi venait s'ajouter le prestige d'une vie supposée plus sainte et plus parfaite.

Il est vrai que, pour un temps, les prêtres avaient de plus que les moines le caractère sacerdotal; dans le principe, les moines n'étaient que des laïques s'adonnant à un genre de vie plus ascétique; ce n'était que par exception qu'ils devenaient ecclésiastiques, quand l'éminence de leurs talents ou de leurs vertus les faisait choisir comme prêtres ou comme évêques. Au commencement même, les moines rigides répugnaient à ces fonctions qui les mettaient en contact avec le monde. Mais dès le VIe siècle, cette aversion fit place au désir de la cléricature. Certains papes, et en particulier Grégoire le Grand, tout moine qu'il était, essayèrent, par des décrets, d'empêcher l'invasion du sacerdoce

par les moines. Mais à l'aide de diverses circonstances, parmi lesquelles il faut ranger avant tout les nécessités des églises nouvelles fondées par les moines missionnaires, la distinction disparut de plus en plus par le nombre croissant de moines ayant reçu l'ordination. De sorte que sur ce point les ordres religieux se trouvèrent sur le même pied que le clergé séculier, tandis qu'ils le dépassaient par la prééminence de leur savoir et de leur renoncement au monde. Leur situation était privilégiée de toute façon, et l'on peut comprendre l'influence qu'elle leur assurait autrefois d'après l'autorité qu'elle leur vaut encore aujourd'hui comme directeurs de conscience, comme prédicateurs d'avents et de carêmes, comme écrivains, conférenciers et professeurs.

De quelle nature a été cette influence des ordres religieux en ce qui concerne l'élaboration du dogme ecclésiastique? *Dans son ensemble*, elle peut être caractérisée comme ayant servi au triomphe des éléments les plus irrationnels, les plus superstitieux, les plus sacerdotaux et les plus autoritaires du système catholique. C'est ce que nous allons montrer par l'exemple de quelques-uns des dogmes les plus importants. Puis après la constatation des faits, nous en indiquerons brièvement le pourquoi.

I

Arrêtons-nous d'abord un instant sur la réserve que ces mots *dans son ensemble* introduisent dans notre caractéristique générale.

Pas plus pour son influence doctrinale que pour les règles et constitutions de ses ordres divers, nous ne songeons à présenter le monachisme comme une unité absolue ayant toujours poursuivi dans tous ses membres les mêmes desseins et ayant toujours abouti à des conclusions identiques. Non, il y a eu dans l'histoire quelques moines qui ont manifesté une hardie liberté de pensée ; dans le sein du monachisme des variétés d'opinion ont surgi, et de vives controverses ont éclaté plus d'une fois, soit entre moines individuels, soit entre ordres ou congrégations.

Nous n'oublions pas que c'est le moine breton Pélage, et les moines semi-pélagiens Cassien, Vincent de Lérins, Fauste de Riez qui ont amené l'Eglise catholique à mitiger la doctrine augustinienne de la souveraineté absolue de la grâce par l'admission d'une certaine mesure de liberté chez l'homme. Nous le savons, le grand mouvement philosophique et théologique qui s'étend de la fin du XIe au XIVe siècles, la scolastique, pour l'appeler par son nom, est d'origine monastique. Parmi ceux

qui préparèrent le mouvement, certains se distinguèrent par un rationalisme de bon aloi. Notamment Jean Scot Erigène ou l'Irlandais, qui enseignait au IXe siècle, et qui, plaçant la raison au-dessus de l'autorité, croyait au salut des païens qui avaient vécu selon la droite raison. Parmi les scolastiques proprement dits, on peut citer plusieurs moines d'un grand et libre esprit. Tout le monde connaît Abélard, surtout, je pense, à cause de son amour romanesque pour Héloïse. Mais il a d'autres droits à l'attention. C'était un chercheur hardi et indépendant qui prenait le doute pour point de départ, pour *première clef de la sagesse;* qui s'écartait notablement des doctrines ecclésiastiques sur la Trinité, la chute, l'œuvre du Christ, les conditions du salut; et qui entre les deux écoles de la scolastique, le réalisme et le nominalisme, en établit une troisième, la plus rationnelle, le conceptualisme.

Nous nous le rappelons encore, lorsqu'au XIIIe siècle, les ordres des Franciscains et des Dominicains se fondèrent et entrèrent dans la lutte théologique, ils se rangèrent sous des bannières opposées; les Dominicains furent réalistes, c'est-à-dire orthodoxes, le réalisme servant à établir certains dogmes comme la Trinité, la chute, la substitution vicaire, la transsubstantiation; les

Franciscains furent nominalistes, avec des tendances plus libres, frisant le pélagianisme et l'hérésie. Les Dominicains appelés Thomistes du nom de leur plus illustre docteur Thomas d'Aquin, et les Franciscains s'intitulant Scotistes du nom de Duns Scot, leur docteur subtil, remplirent le XIVe siècle du bruit de leurs querelles.

Tous les moines éminents du moyen-âge ne furent pas des scolastiques. Nous ne saurions omettre les mystiques qui, ayant peu de goût pour les procédés dialectiques et la sécheresse intellectuelle du scolasticisme, préférèrent fonder leur religion sur les vues de l'imagination et les émotions du cœur, les Joachim de Flore, les Maître Eckart, les Jean de Ruysbroeck, les Tauler, les Thomas à Kempis, les Franciscains spirituels, les Frères de la vie commune. Ce mysticisme devint aux XIVe et XVe siècles le refuge de ceux qui voulaient affranchir leur vie intérieure de la tutelle de l'autorité et de la servitude des cérémonies : plusieurs de ses adeptes professèrent de très libres croyances et poussèrent jusqu'au panthéisme. C'est à cette tendance qu'est dû ce fait intéressant et remarquable que le premier héraut de la Réforme sortit du cloître : Luther était un disciple des mystiques Staupitz et Tauler.

Je tiens à citer dans les temps modernes un

exemple notable de la diversité d'opinions au sein des ordres religieux. L'esprit janséniste pénétra au XVIIe siècle dans quelques couvents cisterciens, carthusiens, oratoriens, dominicains, bénédictins, carmélites et calvairiens (1). Le cas le plus célèbre fut celui des couvents cisterciens de Port-Royal des Champs et de Port-Royal de Paris, placés sous l'autorité de Jacqueline Arnauld, en religion mère Angélique, et sous l'influence du janséniste Saint-Cyran, qui en était le confesseur. On sait qu'un certain nombre de jeunes laïques, entre autres les frères Arnauld, Le Maistre de Sacy, Nicolle, Lancelot, Pascal, s'établirent à proximité de Port-Royal des Champs, dans une pieuse retraite, pour profiter de la direction spirituelle de Saint-Cyran.

Vers 1648, les Jésuites s'attaquèrent à ce puissant foyer de Jansénisme et de redoutable concurrence. Les solitaires qui, par leurs écrits, défendirent les religieuses et leurs doctrines avaient plus de savoir, plus de piété, plus de sérieux moral que les Jésuites; mais ceux-ci reprenaient l'avantage sur un point comme défenseurs d'une mesure de liberté humaine contre la résurrection de l'augustinisme, avec ses doctrines de grâce absolue et de prédestination inconditionnelle.

(1) Migne, *Dictionnaire des Ordres religieux*, Introduction au tome IV, p. 14 et suiv.

Dans la lutte, les Jésuites ne se servirent pas seulement de la parole et de la plume, ils mirent en mouvement la force publique, pour obtenir et consommer la ruine de Port-Royal. On a fait grand bruit dernièrement de certaines expulsions de religieuses. Les Jésuites du XVIIe siècle ne se laissèrent nullement arrêter par cette considération qu'ils s'en prenaient à des femmes, qu'ils faisaient brutalement expulser des femmes sans défense. C'était chose légitime, quand eux étaient les inspirateurs de l'expulsion.

Les faits que je viens d'énumérer ne sont que des incidents particuliers dans l'histoire du monachisme. Le courant le plus énergique, le courant vainqueur a coulé dans un tout autre sens que celui de la liberté de pensée. Sauf pour la légère concession faite au Pélagianisme, l'Eglise n'a pas fixé le dogme en conformité avec les vues des moines indépendants. Ceux-ci n'ont été qu'une petite minorité, toujours combattue par les masses profondes du monachisme. C'est cette immense majorité qui a fait prévaloir dans l'Eglise les décisions les moins rationnelles et les doctrines les plus oppressives.

II

La première controverse à laquelle le monachisme naissant put prendre part fut celle qui aboutit aux dogmes de la Trinité et de la divinité du Christ.

La doctrine que l'humble Jésus de Nazareth est Dieu, qu'il est la seconde personne de la Trinité, a été d'une lente élaboration dans l'Eglise (1). Dans les écrits dont la réunion forme le Nouveau Testament, quatre étapes de cette élaboration sont parfaitement visibles. Pour les trois premiers évangiles, et surtout pour le plus ancien, celui de Marc, Jésus est le Messie, envoyé de Dieu, rempli de 'Esprit saint, et doué de pouvoirs miraculeux qui attestent et démontrent sa mission. Mais il reste homme ; il ne s'appelle jamais lui-même Fils de Dieu, mais fils de l'homme, par où il veut dire probablement — je dis probablement, parce qu'il n'explique jamais ce nom — qu'il fonde son rapport avec Dieu sur sa nature et sa conscience d'homme, et non sur son caractère de fils d'Israël. Il a tous les sentiments de l'homme : il est tenté, il souffre, il prie, il pleure, il lutte avec angoisse, il se désespère. Il a la modestie de l'homme impar-

(1) V. Albert Réville, *Histoire du Dogme de la divinité de J.-C.*

fait : il repousse la qualification de bon pour la réserver à Dieu seul (1).

Une seconde étape, qui se constate dans certains passages des mêmes évangiles synoptiques (2) et dans l'Apocalypse, consiste dans l'apothéose du Christ ressuscité. Elevé à la droite de Dieu, glorifié en récompense de ses douleurs et de son sacrifice, il est investi de la toute-puissance au ciel et sur la terre. L'agneau qui a été immolé est admis à partager les attributs divins : de même que Dieu, il est appelé l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier.

La troisième étape dans l'ordre logique, bien que chronologiquement contemporaine de la seconde, c'est la doctrine paulinienne qui arrive à son apogée dans les épîtres aux Philippiens, aux Ephésiens et aux Colossiens, ces deux dernières étant

(1) La forme sous laquelle la tradition primitive avait conservé la célèbre réponse de Jésus au jeune homme riche, c'est : « Ne m'appelle pas bon » et non : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » Voir : « Three early doctrinal modifications of the text of the Gospels », par F. C. Conybeare M. A., dans *The Hibbert Journal*, octobre 1902.

(2) Dans l'article précité, M. Conybeare a montré que le fameux passage de saint Matthieu XXVIII, 19 : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », a passé par plusieurs formes. Eusèbe de Césarée le donne dix-huit fois sous cette forme qui pourrait bien être la plus ancienne : « Allez et intruisez toutes les nations en mon nom ».

plutôt de la main de disciples de l'apôtre que de la sienne propre. Ces écrits remontent, dans leur théorie christologique, au delà de la naissance de Jésus, pour lui prêter une origine surhumaine. Il n'est plus seulement un homme que Dieu a souverainement élevé, parce qu'il a méprisé l'ignominie et enduré la croix pour le salut des hommes. Déjà avant de venir sur la terre, il était grand; il n'était pas le Créateur, il n'était que le premier-né de toute la création; mais il avait une forme divine; il était un Dieu, un créateur en sous-ordre, l'instrument de la création : il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent par lui.

Le quatrième Evangile, erronément attribué à saint Jean, et composé par un inconnu au commencement du deuxième siècle (1), accomplit la quatrième étape. Pour cet auteur, le Christ n'est plus une créature, pas même la première des créatures : il est un être tout divin, le *Logos* ou le Verbe incarné, le Fils unique envoyé par son Père et tout rempli de grâce et de vérité. Cependant ce Fils reste subordonné au Père, qui est plus grand que lui, qui seul est le vrai Dieu et de qui le Fils tient tout pouvoir et toute gloire.

Le Nouveau Testament ne nous conduit pas

(1) Voir Jean Réville, *Le Quatrième Evangile*, deuxième édition.

plus loin. Restait donc pour élever le Christ à la divinité complète et absolue une dernière étape à franchir, et ce fut à Alexandrie, au commencement du IVe siècle, que les théologiens la franchirent.

Ce travail progressif de divinisation ne s'était pas poursuivi sans une forte opposition. Un important parti s'était constitué pour la défense de l'unité divine, et avait eu pour chefs les plus notables le prêtre Sabellius et l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate, jusqu'au moment ou Arius, le pasteur respecté, éloquent, dévoué d'une paroisse d'Alexandrie, parut sur la scène et prit la tête de l'opposition unitaire. Arius en revenait à la doctrine paulinienne des épîtres aux Philippiens, aux Ephésiens et aux Colossiens, et ne voulait voir en Jésus que la plus excellente des créatures. Le grand adversaire d'Arius fut le célèbre Athanase, alors archidiacre à Alexandrie : il égalait le Fils au Père.

Arius fut excommunié et déposé; mais la controverse n'en devint que plus âpre et plus générale. Partout dans les villes et jusque dans les petits bourgs la question était débattue et provoquait même des troubles. Si bien que, pour ramener la paix, l'empereur Constantin finit par convoquer, en 325, à Nicée en Bithynie, le corps entier de

l'épiscopat : ce fut le premier Concile œcuménique. Trois cent dix-huit évêques, en grande majorité orientaux, répondirent à l'appel. La majorité, qui n'était ni avec Arius, ni avec Athanase, qui était plutôt semi-arienne, eût désiré voter un *credo* de juste milieu ; mais sous la pression de l'empereur, ami des solutions nettes et ennemi d'Arius à ce moment, elle se rallia à un symbole athanasien, qui décrétait que Jésus-Chrit, le fils de Dieu, était Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel au Père.

Par cette proclamation de la divinité absolue du Christ, le Concile de Nicée ne clôturait pas le débat. Un problème des plus graves se posait aussitôt, celui de l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne de Jésus. Comment était-il possible que le Christ fût à la fois homme parfait et Dieu parfait ? Comment l'humanité relative, limitée, et la divinité absolue, infinie, avec leurs attributs respectifs et parfois contradictoires, pouvaient-elles coexister en lui ?

Dans les longues et fastidieuses disputes qu'engendra ce problème, les uns, comme Apollinaire et Eutychès, aboutissaient à la négation de la véritable humanité du Christ, par l'amoindrissement de sa nature humaine qu'ils réduisaient à n'être

qu'un instrument ou un vêtement passif de la divinité : ceux-ci on les appela des monophysites, ou partisans d'une seule nature. D'autres, comme Nestorius, maintenaient les deux natures en Christ, mais les distinguaient et les séparaient si bien qu'ils juxtaposaient dans le Christ deux personnes, unies seulement par un lien moral assez peu défini. L'Eglise condamna ces doctrines dans les deuxième et quatrième conciles œcuméniques tenus à Constantinople en 381 et à Chalcédoine en 451. Ce dernier concile décréta que Jésus, vrai homme et vrai Dieu, unissait en lui les deux natures, sans confusion, ni transformation, mais aussi sans division ni séparation, la différence de ces deux natures n'étant point effacée par leur union, mais plutôt l'une et l'autre conservant leurs propriétés particulières et concourant à former non pas deux personnes, mais une seule et même personne, un seul et même Fils unique, Dieu, Verbe et Seigneur Jésus-Christ.

Plus tard, au VIIe siècle, comme conséquence de cette décision, l'Eglise repoussa le monothélisme, qui n'admettait qu'une volonté en Jésus et affirma que le Christ, Dieu-Homme, possédait deux volontés, l'une divine et l'autre humaine, mais que celle-ci était toujours et invariablement soumise à la volonté divine toute-puissante.

Des deux partis adverses, lequel avait pour lui la raison dans cet interminable combat? Assurément pas le parti orthodoxe. Comment les droits de la raison pouvaient-ils être plus violemment méconnus que par les contradictions intimes du dogme avec ses trois personnes distinctes et non séparées, qui sont bien trois et qui ne font qu'un, qui sont également éternelles, quoique la seconde et la troisième tirent leur être de la première; avec son Christ, personne unique, qui existe éternellement dans sa nature divine et commence d'exister dans sa nature humaine; qui est en même temps dans sa nature divine la puissance qui exauce la prière et dans sa nature humaine la faiblesse qui offre la prière; qui au Golgotha est à la fois le Dieu qui abandonne et l'homme qui se sent abandonné; qui a l'omniscience comme Dieu et l'ignorance comme homme..... Je m'arrête. Non, ce ne fut pas la raison qui dicta de pareilles antilogies, de pareilles logomachies, par lesquelles des conciles infaillibles assemblaient mécaniquement des mots sans se soucier de leurs antagonismes irréductibles.

La raison était-elle du côté arien? Pas absolument. Le système d'Arius était illogique et discordant, en ce qu'il ne faisait de Jésus ni un homme ni un Dieu. Le Christ d'Arius était un être mixte,

une incarnation du Verbe-esprit, la plus élevée des créatures, dans un corps humain. Si elle avait triomphé, cette doctrine bâtarde se serait nécessairement transformée en un unitarisme conséquent qui eût affirmé la réelle humanité de Jésus, tout en proclamant la divine mission de son magnifique génie religieux et moral (1). Cependant malgré les faiblesses et les lacunes de leur système, les Ariens respectaient, beaucoup plus que les orthodoxes, les droits de la raison : pour s'en convaincre on n'a qu'à relire leurs objections puissantes et toujours valables contre le dogme trinitaire, et à constater dans l'histoire leur opposition à toutes les dévotions superstitieuses, culte de Marie, des saints, des reliques, que le paganisme introduisait à nouveau dans le Christianisme, et leur profond mépris pour les inventeurs de prodiges et de miracles. La victoire de l'Arianisme eût favorisé le développement de la raison dans le Christianisme.

Auquel des deux partis militants le monachisme apporta-t-il le renfort de son influence? Au moins rationnel des deux : il épousa la cause de la divi-

(1) Par la mission divine du Christ, nous n'entendons pas une mission miraculeuse, mais une mission providentielle résultant des lois divines qui gouvernent l'évolution de la société et font surgir aux époques de crise des génies qui résument le passé et préparent l'avenir.

nisation absolue du Christ malgré les criantes contradictions du dogme.

Il faut se le rappeler, quand éclata la controverse arienne, dans le premier quart du IVe siècle, le monachisme n'en était qu'à ses débuts. Ses initiateurs vivaient toujours, Antoine, le fondateur de l'érémitisme, Pachôme, le fondateur du cénobitisme. Basile, l'organisateur du monachisme, ne naquit que quatre ans après le concile de Nicée. Cependant les moines étaient déjà nombreux, surtout en Egypte : on en comptait cinq mille sur la seule montagne de Nitrie. Ils mirent leur nombre, leur réputation de sainteté, toute leur puissance, au service de l'orthodoxie. En 310, on vit le vieil Antoine sortir de sa solitude et paraître à Alexandrie à la tête d'une armée de moines pour y prêcher sur la place publique contre les Ariens et pour proclamer la divinité du Christ. Athanase, qui était lui-même un disciple de saint Antoine, recherchait l'appui des moines ; il allait les visiter dans la Thébaïde, et un jour, Pachôme conduisit à sa rencontre des bataillons de moines tous enflammés de zèle contre l'Arianisme. Quand Athanase fut banni par l'empereur semi-arien Constance, ce fut au milieu des moines qu'il chercha un premier refuge, ce qui leur attira l'animosité et les violences du pouvoir, qui retournait contre l'orthodoxie la

persécution dont elle avait d'abord frappé l'arianisme. A Antioche, en Syrie, par réaction contre le clergé qui était semi-arien, les moines soutenaient le zèle de la foule anti-arienne par des processions et des vigiles sur les tombeaux des martyrs. En Occident, les auteurs catholiques glorifient la part prise par les moines à la conversion des peuples barbares, Goths, Suèves, Burgondes, Lombards, Vandales, à qui leurs premiers missionnaires avaient inculqué le christianisme sous la forme arienne. On nous cite le moine saint Martin, de Tours, qui s'associe avec l'évêque Hilaire, de Poitiers, pour déraciner l'arianisme en Gaule; un autre moine Martin qui en Espagne ramène une partie de la nation suève à la foi orthodoxe, un troisième moine, Léandre, qui convertit les Visigoths d'Espagne; le moine-pape, Grégoire Ier, qui, puissamment aidé par la reine Théodelinde, femme du roi Agilulfe, compléta vers 670 la conversion des derniers barbares ariens, les Lombards d'Italie.

Voilà pour l'Arianisme. Dans la controverse des deux natures, le monachisme se montra de nouveau plus résolu et plus outrancier qu'une notable partie du clergé séculier. Tel était le zèle des moines pour la divinité du Christ qu'ils voulaient adorer tout en Jésus, sans distinction ni réserve. Aussi

supportaient-ils avec impatience toute distinction entre les deux natures, et ils s'élevaient surtout avec colère contre la séparation plus tranchée qu'établissait Nestorius ; ils anathématisaient avec fureur le patriarche de Constantinople, bien qu'il fût moine comme eux. Ils contribuèrent ardemment à sa condamnation par le concile d'Ephèse, le troisième oecuménique, en 431, et à son bannissement par l'empereur Théodose. Un moine de Constantinople, Dalmatius, d'une haute réputation ascétique et ennemi acharné de Nestorius, se chargea de présenter à Théodose la sentence du concile. Il fait battre le rappel dans tous les couvents de la capitale et se met à la tête d'une longue procession de religieux. En voyant ce cortège immense, conduit par un abbé qui passait pour n'être pas sorti de son monastère depuis quarante-huit ans, le peuple persuadé que la foi au Christ-Dieu est en péril, vient grossir la manifestation en vociférant contre Nestorius. Arrivé devant le palais. le cortège s'arrête. Dalmatius entre seul et présente à l'empereur la lettre du Concile : « Qui voulez-vous suivre, lui demanda-t-il, six cents évêques ou un impie ? » L'empereur intimidé cède, et Nestorius part pour l'exil.

Mais les moines voulurent plus que cela. Ils avaient triomphé de Nestorius qui séparait les

deux natures : ils voulurent effacer toute distinction quelconque entre les deux natures par une prédominance complète de la nature divine. Les moines de la Palestine, de la Syrie, de l'Egypte se rangèrent derrière un des leurs, que nous avons déjà nommé, Eutychès, abbé d'un couvent de trois cents religieux dans le voisinage de la capitale. Ses partisans convoquèrent un nouveau concile général à Ephèse en 449. Une grande troupe de moines syriens, sous l'abbé Barsubas, ardent eutychien, accoururent à Ephèse pour soutenir la cause du monophysisme. Appuyé sur eux, sur une bande d'infirmiers d'hôpital et sur une escouade de soldats, le président du synode, l'évêque Dioscure, en violenta les membres jusqu'à ce qu'ils se fussent prononcés en faveur d'Eutychès. Après ce vote extorqué, Dioscure décréta la déchéance du patriarche de Constantinople, Flavien, et des évêques qui avaient combattu Eutychès. Comme les condamnés regimbaient, Dioscure appela à la rescousse les moines de Barsubas, les infirmiers et les soldats. Les opposants furent maltraités; Flavien fut si grièvement blessé qu'il en mourut trois jours après.

Cette fois la mesure était dépassée. Des protestations s'élevèrent de toutes parts. L'évêque de Rome, Léon I, se prononça formellement contre le

second concile d'Ephèse qui a pris dans l'histoire le nom de Brigandage d'Ephèse. Les moines durent se contenter de la décision que prit deux ans après le concile de Chalcédoine sur l'union des deux natures ; le décret était assez contradictoire pour satisfaire leur soif de déraison.

III

Ce premier débat dogmatique en fit naître un second, qui en était la conséquence directe et qui a installé le culte de la vierge dans l'Eglise. Les ordres religieux ont été les principaux fauteurs de ce culte à son origine et dans son développement.

A mesure que la croyance en la divinité absolue de Jésus se propageait, l'on vit s'établir l'usage de donner à Marie le titre de mère de Dieu. Puisque Jésus était Dieu et que ses deux natures ne faisaient qu'une seule et même personne, sa mère devait bien être la mère de Dieu.

Certains docteurs de l'école d'Antioche, qui se distinguait par plus de mesure et de pondération, se scandalisaient de cette expression. Nestorius, qui avait été prêtre à Antioche avant de devenir patriarche de Constantinople, l'attaqua vivement.

« Il est absurde, disait-il dans un discours public, d'appeler Marie la mère de Dieu. Elle n'a pu enfan-

ter Dieu : la créature ne peut engendrer celui qui est incréable. » C'était pour éviter cette inconvenante extravagance que Nestorius insistait tant sur la séparation des deux natures dans le Christ : il arrivait ainsi à pouvoir enseigner que Marie n'avait enfanté que la nature humaine dont le Verbe divin avait fait sa demeure et son organe. Ce n'était pas encore bien rationnel, mais c'était moins choquant.

Cependant déjà le besoin de diviniser Marie succédait à celui de déifier Jésus. Par son opposition à ce courant, Nestorius ne réussit qu'à ameuter tout son troupeau contre lui. Une partie du clergé et des moines refusèrent de le reconnaître pour leur chef. Un jour qu'il entrait à l'Eglise pour y prêcher, un moine se plaça audacieusement sur son chemin et l'arrêta : il ne doit pas être permis disait-il, à un hérétique d'enseigner en public. Quand Nestorius fut condamné au premier concile d'Ephèse, le cri populaire était : Vive Marie, mère de Dieu ! comme un peu plus de trois siècles et demi auparavant le cri populaire contre saint Paul avait été : Vive la grande Artémis d'Ephèse ! Le concile de Chalcédoine donna raison aux partisans de la divinisation de Marie en introduisant dans son décret le titre discuté et en déclarant, toujours avec la même contradiction dans les termes, que

le Seigneur Jésus-Christ était né *quant à son humanité* de la Vierge Marie, *mère de Dieu.*

En même temps, les rapides progrès de l'esprit monastique poussaient à glorifier en Marie la virginité perpétuelle qui n'avait, disait-on, reçu aucune atteinte ni au moment de la naissance de son fils ni dans la suite de son union avec Joseph. Marie était ainsi érigée en type et en modèle de ce que l'on considérait comme la perfection de la pureté. Au IVe siècle, cela devenait une hérésie que de nier la virginité perpétuelle ; ses négateurs étaient, au dire de saint Jérôme, des pourceaux qui foulaient aux pieds la perle de la virginité, dans la personne de Marie ; ils rabaissaient son mérite au niveau de la vie conjugale. En 391, l'évêque de Sardique, Bonose, fut déposé par le concile de Capoue pour avoir affirmé, conformément aux Evangiles, que Jésus n'avait été que le fils premier-né de Marie. Ajoutons que dès cette époque, l'on voit poindre le dogme de l'Immaculée Conception. L'inventeur en est saint Augustin, qui après avoir soutenu le péché originel contre Pélage, admet cependant une exception en faveur de Marie qu'il ne peut se résoudre à confondre avec l'humanité pécheresse.

Voilà les bases de la Mariolâtrie posées au IVe et au Ve siècles. Suivez le développement de ce culte

dans le moyen-âge et les temps modernes, vous verrez toujours, à une exception près, les moines individuels et les ordres rivaliser d'ardeur pour la glorification de Marie. Ce sont eux qui répandent et accréditent la légende de l'Assomption ; c'est un de leurs représentants les plus distingués, saint Bernard, qui contribue le plus à faire de Marie la puissante médiatrice, la mère des miséricordes, et c'est le moine Damien, qui, un peu auparavant, rédige pour Marie médiatrice un office particulier, récité d'abord dans les Monastères, puis prescrit à tout le clergé par le Pape Urbain II au concile de Clermont. C'est saint Dominique qui institue le chapelet de la Vierge, le rosaire, associant l'invocation de Marie à celle de Dieu, la récitation de l'*Ave* à celle du *Pater*.

J'ai parlé d'une exception : elle est relative à l'Immaculée Conception sur laquelle les ordres religieux ne s'entendirent pas, se livrèrent même des batailles acharnées. Cette doctrine fut introduite en 1140 par quelques chanoines de Lyon, qui instituèrent une fête en son honneur. Mais saint Bernard lui fit d'abord froide mine, et les Dominicains se rangèrent à son opinion. Par contre, les Franciscains s'en constituèrent les fervents défenseurs. Les papes inclinaient vers ceux-ci, mais n'osaient se prononcer trop ouvertement, par

peur des Dominicains. La question resta donc en suspens jusque dans les temps modernes. Le concile de Trente même ne se décida pas à adhérer nettement à la doctrine. Mais les Franciscains gagnèrent du terrain ; ils n'étaient plus seuls dans la lutte; ils avaient l'appui d'un ordre nouveau et de plus en plus puissant, les Jésuites, dont le fondateur s'était proclamé le chevalier servant de la Vierge, et qui se montra systématiquement favorable à la Mariolâtrie. A côté d'eux, il faut placer Alphonse de Liguori, le fondateur de l'ordre des Rédemptoristes, qui publiait en 1819 un opuscule : « *Les Gloires de Marie* », où l'on relève des phrases comme celle-ci : « Tout sert Marie, sans en excepter Dieu lui-même... Ceux que la grâce divine est incapable de sauver, l'intervention et l'infinie miséricorde de Marie les sauvent. » Ce livre effroyable eut une prodigieuse circulation et acheva la victoire de l'Immaculée Conception. Grégoire XVI canonisa Liguori ; Pie IX le nomma docteur de l'Eglise et, après diverses mesures préalables, consultation des évêques, nomination d'une Commission, proclama le 8 décembre 1854, comme dogme imposé à la foi, l'affirmation que du premier moment de sa conception, en vertu d'une grâce particulière de Dieu tout-puissant, eu égard aux mérites de Jésus-Christ, Marie a été préservée de toute ma-

cule du péché originel. On le voit, malgré l'opposition de saint Bernard et des Dominicains, l'Immaculée Conception est une doctrine monastique, puisque sa victoire est due aux Franciscains, aux Jésuites, aux Rédemptoristes.

Je lasserais l'attention de mes lecteurs si j'essayais de dire tout ce que les ordres religieux ont fait pour la glorification de Marie : fondation du culte du scapulaire par les Carmes, en souvenir d'une apparition de la mère de Dieu à Simon Stock, sixième général de l'ordre, et du don qu'elle lui fit d'un habit monacal ; création d'innombrables congrégations d'hommes et surtout de femmes : Servites ou frères de l'*Ave Maria*, ordres de la Visitation, de la Présentation, de l'Assomption, du Sacré-Cœur de Marie, de l'Immaculée-Conception, etc., etc.

Est-il bien nécessaire d'insister sur le caractère irrationnel de ce dogme monastique : Une mère qui reste vierge, une femme faillible qui devient par miracle immaculée et impeccable ; une créature qui est la mère du Créateur et qui l'est sans l'être, puisqu'elle est la mère de la seule et unique personne divine du Christ, mais qu'elle n'est que la mère de sa nature humaine, qui cependant est inséparable de sa nature divine ; une faible créature qui est plus puissante que le Tout-Puissant,

puisque par sa maternité elle exerce sur lui, dans la personne du Fils et même dans la personne du Père, une action déterminante, arrêtant son courroux et le ramenant à la miséricorde ; une créature limitée, que ses invocateurs prient, et dont ils croient être entendus au même moment sur tous les points du globe. Quel chaos d'impossibilités absurdes, quel défi au bon sens le plus élémentaire !

*
* *

Une troisième controverse fit rage au VIIIe et au IXe siècles : c'est la fameuse querelle des images, qui éclata dans l'Eglise d'Orient.

Le Nouveau Testament ne parle des images que pour condamner l'usage religieux qu'en faisaient les païens (1). Pendant plus de deux siècles après la fondation de l'Eglise, les communautés chrétiennes, dont le culte dérivait de celui de la synagogue, conservèrent l'hostilité pour les représentations figurées. Mais quand les païens commencèrent à entrer en nombre dans l'Eglise, nous constatons la disposition à introduire l'image dans le culte ; et nous la constatons d'abord par l'opposition qu'elle soulève : le concile provincial d'Elvire, en 305, Eusèbe de Césarée, Chrysostôme,

(1) Actes XVII, 16, 29 ; Romains I, 23.

Epiphane, évêque de Constantinople, saint Augustin la condamnent. Vaines résistances : l'usage d'orner les églises d'images ne s'en généralisa pas moins avec rapidité. C'était d'abord toujours des peintures, et jamais des statues, parce que, disait-on, le Décalogue interdit seulement les images taillées et non les images peintes. Aujourd'hui encore, l'Eglise grecque s'en tient à cette interprétation sophistique, qui se sert de la lettre pour anéantir l'esprit. Elle ne tolère aucune image taillée, sculptée ou coulée. L'Eglise russe toutefois fait exception et orne ses autels d'œuvres plastiques aussi bien que d'œuvres peintes.

Aux débuts, la coutume de placer des images dans les églises était assez innocente : on n'y voyait qu'un moyen d'instruction par les yeux. Mais la pente était glissante; les traditions du passé transformaient aisément en culte la vénération des saintes images. Dans le cours du VIe siècle, l'usage était universellement établi dans l'église grecque de se prosterner devant les images, de les baiser, de brûler de l'encens et des cierges devant elles. Déjà même on leur attribuait des miracles de protection, de guérison, de conversion. Se mettant à la remorque de la multitude, les docteurs finissaient par faire l'apologie de ces pratiques et de ces croyances.

Ce culte avait toujours été vivement attaqué par les Juifs qui le taxaient d'idolâtrie. Au VIIe siècle, de nouveaux et puissants adversaires de cette altération du christianisme entrèrent en scène, les Mahométans. Non seulement ils combattaient les chrétiens par les armes, mais en paroles et par écrit ils raillaient leurs dévotions superstitieuses; un de leurs principaux motifs d'aversion pour le christianisme, c'était l'idolâtrie qu'ils y voyaient pratiquer, au mépris de la loi divine.

L'empereur grec, Léon III l'Isaurien, qui avait vaincu les Musulmans et qui voulait les convertir, fut frappé de leur répugnance pour le culte des images. Se figurant que c'était le grand obstacle à leur conversion, il demanda au patriarche de Constantinople l'abolition de ce culte. Refusé, il se crut appelé lui-même, comme autrefois le roi Ezéchias, à bannir de l'Eglise l'idolâtrie qui grandissait depuis deux ou trois siècles. Il connaissait la puissance de la superstition à laquelle il s'attaquait et procéda d'abord avec prudence. Sa première mesure, en 726, fut d'ordonner de suspendre les images trop haut pour que les fidèles ne pussent les baiser. Certains évêques, qui partageaient les idées de l'empereur, allèrent plus loin : ils firent enlever tout à fait les images.

La guerre était donc déclarée entre adversaires

et partisans des images, entre iconoclastes et iconodules. Elle se prolongea sous plusieurs empereurs et atteignit toute son acuité sous le fils de Léon l'Isaurien, Constantin V, à qui les moines donnèrent le sobriquet de Copronyme, littéralement celui qui se nomme fiente. Pour procéder régulièrement, l'empereur convoqua à Constantinople un concile œcuménique. Trois cent trente-huit évêques s'y réunirent : c'étaient soit de sincères iconoclastes, soit des opportunistes toujours prêts à se ranger du côté du pouvoir. Leurs décisions furent des plus radicales : ils proscrivirent le culte des images comme un acte d'hérésie et de polythéisme ; ils fulminèrent l'excommunication, sans préjudice des peines civiles, contre quiconque oserait fabriquer, honorer, placer ou cacher, en quelque lieu que ce fût, des images de Jésus-Christ ou des saints.

Le clergé séculier et les évêques en particulier, les uns plus éclairés, les autres plus malléables, tranchons le mot, plus serviles, se seraient probablement soumis. Mais dans son triomphe apparent, l'empereur rencontra une résistance irréductible : celle du monachisme.

Les couvents étaient fort nombreux en Orient ; il y en avait trois cents dans la seule ville de Constantinople. Ils devinrent promptement les

foyers les plus actifs du culte des images. C'était la dévotion favorite des moines, qui, au surplus, y trouvaient grand profit ; car, quand un couvent possédait une image miraculeuse, les pèlerins y affluaient, et les moines faisaient de ces peintures magiques des copies qui se vendaient un bon prix. Les décrets que Constantin avait obtenus du concile atteignaient donc les moines dans une de leurs plus abondantes sources de revenu aussi bien que dans leur croyance. Ils protestèrent avec énergie, se mirent à la tête des réfractaires et, d'une part, ils propageaient des histoires de cures merveilleuses opérées par les images, tandis que, d'autre part, ils invectivaient furieusement l'empereur, qu'ils traitaient de renégat, de nouveau Julien, de nouveau Valens.

Après d'inutiles tentatives pour gagner quelques-uns de leurs chefs, Constantin en arriva à la répression violente, et s'il faut croire les récits de ses ennemis, il y fit preuve de grande férocité, emprisonnant, torturant, mutilant, faisant périr sous les verges un grand nombre de moines, incendiant et détruisant des couvents. Tous les citoyens de Constantinople durent prêter le serment de ne jamais adorer d'images. A sa mort, en 775, l'empereur put croire qu'il était venu à bout de l'iconolâtrie.

Mais les moines n'étaient pas vaincus. C'étaient à eux, au contraire, qu'allait rester la victoire, grâce surtout à l'influence de deux femmes sur l'esprit de qui ils avaient établi leur domination.

L'impératrice Irène, femme de Léon IV, était ardemment dévouée au culte des images et l'avait pratiqué en secret, du vivant même de son beau-père, Constantin V. Devenue, à la mort de son mari, tutrice de son jeune fils, puis arrivée au trône par la mort de ce fils, qui était iconoclaste et à qui elle avait fait crever les yeux, elle consacra toutes les ressources de son esprit au triomphe des images. Elle rappela les moines, qui sortirent de leurs cachettes et reparurent audacieusement en public; elle leur conféra les principaux sièges épiscopaux et chercha dans leur multitude un appui contre l'armée qui était résolument iconoclaste, par fidélité à la mémoire de Constantin V, qui l'avait si souvent conduite à la victoire. L'opposition de l'armée fit avorter le concile qu'Irène réunit à Constantinople ; mais l'année suivante, en 787, elle convoqua de nouveau les évêques à Nicée, où elle pouvait mieux les manipuler : ce fut le deuxième concile de Nicée et le septième concile œcuménique. La plupart des évêques s'y montrèrent d'une platitude et d'une lâcheté inénarrables ; ceux mêmes qui, en 754, avaient dé-

noncé l'iconolâtrie, chantèrent la plus complète palinodie. Le concile décréta solennellement que les images seraient rétablies dans les temples, dans les maisons, dans les rues ; qu'on leur offrirait, non le vrai culte de lâtrie, qui n'appartient qu'à Dieu, mais le baiser et le prosternement honoriques, de l'encens et des luminaires, l'honneur rendu à l'image passant à l'original, à la personne qu'elle représente. Des acclamations saluant l'impératrice, cette mère modèle, clôturèrent ce singulier concile infaillible.

On ne s'étonnera pas que les décisions de pareils pantins n'aient pas terminé la lutte. Lorsqu'elle fut reprise énergiquement par Léon l'Arménien, elle eut toujours le même caractère d'une guerre entre l'empereur appuyé sur l'armée et l'élément monacal. Mais les moines finirent par rencontrer une nouvelle Irène qui leur assura la victoire définitive. L'impératrice Théodora, veuve de Théophile, avait toujours eu l'amour des images, mais elle avait promis à son mari, qui était iconoclaste, de ne rien changer au régime qu'il avait établi dans l'Eglise et dans l'Etat. Les moines la décidèrent à violer sa parole : ils se firent forts d'obtenir de Dieu la guérison du tuteur de son fils et le pardon de son mari, si le culte proscrit était restauré. Le tuteur guérit, et Théo-

dora, convaincue, se parjura. Le dimanche 19 février 842, en présence d'un concours immense de prêtres, de moines, d'officiers de l'empire, les images furent solennellement installées dans l'église de Sainte-Sophie, et il fut décidé que ce jour serait commémoré tous les ans par une fête de l'orthodoxie ; c'est encore aujourd'hui l'une des principales solennités de l'Eglise grecque : elle se célèbre le premier dimanche de carême.

La grande bataille sur les images s'est livrée en Orient. L'Eglise d'Occident a fini par en accepter les résultats, mais non sans quelque opposition. L'empereur Charlemagne, les conciles de Francfort, en 794, et de Paris, en 825, qui, sans être œcuméniques, font cependant autorité, rejetèrent les décisions de Nicée et anathématisèrent quiconque rendrait aux images un service ou une adoration. Malgré tout, grâce aux Papes et aux moines, le culte des images a prévalu en Occident. Les moines occidentaux n'eurent pas à soutenir les mêmes combats que ceux d'Orient, mais ils furent toujours les zélés défenseurs des images.

Ajoutons, pour ne plus revenir à ce sujet, que le monachisme a toujours favorisé le développement de toutes les dévotions matérielles dans l'Eglise. Le culte des reliques qui s'accumulaient surtout dans les couvents : le couvent de saint

Riquier avait, en 803, d'après son abbé Angilbert, du lait de la Vierge Marie et des poils de la barbe de saint Pierre; le célèbre monastère de Cluny possédait la verge avec laquelle Moïse avait fait jaillir une source du rocher ; les moines de Marmoutiers conservaient précieusement, entre autres reliques de saint Martin, une fiole contenant un baume apporté du ciel par un ange pour la guérison des terribles meurtrissures que le saint s'était faites par une chute, etc., etc. Les couvents faisaient un commerce très lucratif de reliques, et ils avaient débité tant de bois de la vraie croix qu'au XVIe siècle il y en aurait eu assez pour alimenter les bûchers de Luther, Zwingli, Calvin et autres chefs de la Réforme, si on avait pu brûler ces hérétiques comme on avait fait pour Jean Huss et Jérôme de Prague. Le culte des Sacrés-Cœurs : c'est dans un couvent de l'ordre de la Visitation, à Paray-le-Monial, que la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus est née, grâce aux hallucinations de Marie Alacoque, encouragée par son confesseur jésuite, le père la Colombière ; et c'est encore dans un couvent que Marie des Vallées, dont le confesseur était le père Eudes, reçut la révélation du culte du Sacré-Cœur de Marie. Et il y aurait encore à parler de la dévotion des religieux au Précieux Sang, à la Sainte Face, au

Scapulaire, inventé, comme nous l'avons dit, par les Carmes, et à tout le bric-à-brac de la superstition (1).

L'histoire du monachisme fourmille de contradictions. En voici encore une qui est renversante. Les religieux se prétendent des enthousiastes de la vie spirituelle; à les en croire, leur spiritualisme est si farouche, qu'il leur inspire l'aversion de la chair et de toutes ses sensations, qu'il les détache du corps et des biens terrestres, afin de les élever d'autant mieux à la contemplation de la Divinité. Et ces mêmes gens si spiritualistes manifestent constamment, à de rares exceptions près, un attachement extraordinaire, véhément pour le culte des images, des reliques, pour toutes les dévotions à la forme la plus matérielle ! Ces grands contempteurs de la chair éprouvent le besoin de contempler des images pour s'exciter à adorer Dieu, à aimer le Christ, la Vierge, les saints, à imiter les vertus de ceux que les images représentent, ou plutôt qu'elles ne représentent pas, puisque ce sont des portraits de fantaisie ! Il leur faut, pour s'enflammer de charité, s'agenouiller devant la

(1) Si les moines n'ont pas inventé Lourdes, ils se sont empressés de l'exploiter. Avant le refus d'autorisation, le service de la fameuse grotte était fait par les missionnaires de l'Immaculée Conception de Garaison.

figure des cœurs de Jésus ou de Marie, bien que le cœur ne soit pas le siège physiologique de l'amour, comme le croyait autrefois une science imparfaite !

Ces étonnants spiritualistes ne se contentent même pas de défendre et de développer avec passion cet usage puéril de symboles et de représentations. Ils glissent jusque dans le fétichisme, en attribuant une vertu aux images elles-mêmes, malgré les décisions contraires des conciles de Nicée et de Trente. Dans la querelle des images en Orient, un des grands arguments des moines c'étaient les miracles opérés par les images ; et en Occident au moyen âge, c'était la possession d'images, ou de reliques miraculeuses qui faisaient des couvents les plus renommés les buts de pèlerinages fructueux. Les images ont donc elles-mêmes quelque vertu, comme le soutenait au concile de Trente le P. Lainez, le deuxième général des Jésuites. Son opinion ne fut pas admise, mais toute la marche suivie par le culte catholique montre que cette opinion condamnée par le concile est celle qui prévaut dans la plus grande partie de l'Eglise, grâce à l'influence des ordres religieux et particulièrement des Jésuites et de leurs publications, telles que l'*Atlas Marianus* du Père Gumppenberg, où il décrit douze cents images miraculeuses de la Vierge, les trois in-folio

du Père Gretzer sur le culte de la croix et sur les innombrables miracles qu'elle a accomplis, sans parler de la basse littérature que nous voyons pulluler autour de nous. Conclusion : les moines, les religieux à l'âme si spirituelle ont été les fauteurs les plus zélés du matérialisme catholique.

*
* *

Nous avons vu dans le commencement de ce chapitre les longues discussions et les décisions contradictoires de l'Eglise sur la nature divino-humaine du Christ. La question de l'œuvre du Christ s'est posée après celle de sa personne et n'a été tranchée que beaucoup plus tard.

En quoi, s'est-on demandé, consiste l'œuvre du Christ ? En quoi consiste surtout son sacrifice dont on faisait le centre de son œuvre ? La question en contenait deux, l'une relative au moment de ce sacrifice : a-t-il été offert une fois pour toutes sur le Golgotha ou se renouvelle-t-il sans cesse dans le sacrement de l'Eucharistie? La seconde, relative à l'essence de ce sacrifice : quel était le dessein de Jésus en s'immolant comme victime volontaire? Je les indique non dans leur ordre logique, mais dans l'ordre chronologique, dans celui que suivirent les débats des docteurs.

Comme les moines étaient les grands théologiens du moyen-âge, ce furent deux moines dont les doctrines triomphèrent sur ces deux points : Pascase Radbert, le père de la transsubstantiation, Anselme de Cantorbery, le théoricien de l'expiation vicaire.

La veille de sa mort, Jésus sentant l'imminence du péril, institua pendant le souper pascal ce que l'on a appelé, depuis, la Sainte Cène (le saint repas), ou l'Eucharistie (actions de grâces). Comme le faisait le père de famille dans le repas de la Pâque, il rompit le pain et le distribua à ses disciples, puis il leur fit passer la coupe. Il accompagna cette petite cérémonie traditionnelle de certaines paroles qui lui donnaient un nouveau sens. Ces paroles ne sont pas rapportées en termes identiques dans les quatre relations des Evangiles synoptiques et de la première épître aux Corinthiens (chap. XI) ; mais les récits s'accordent à faire prononcer par Jésus au moment où il distribuait le pain, ces mots célèbres : « Ceci est mon corps ».

L'expression est singulière ; mais il est clair qu'elle est figurée : car Jésus ne pouvait songer à offrir à ses disciples, dans ces morceaux de pain qu'il leur remettait, la substance de son corps qui était là, assis à table, présent, visible, intact. Il n'a pu vouloir dire autre chose que ceci : Ce pain *représente*

mon corps — mon corps que je vais donner pour vous, comme je vous donne ce pain. Le sens figuré de cette première expression ressort de la manière différente dont les quatre récits rapportent la seconde parole de Jésus, celle qu'il prononça en faisant circuler la coupe. D'après saint Matthieu et saint Marc, Jésus aurait dit : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance ». D'après saint Luc et saint Paul, il aurait dit : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. » Ainsi tantôt le vin est le sang, tantôt la coupe est la nouvelle alliance. La métonymie est évidente : le vin, la coupe n'est qu'un signe, et la chose signifiée c'est le sang de Jésus par lequel il veut fonder une nouvelle alliance, une alliance d'amour entre Dieu et les hommes. La Cène ne peut donc être qu'une cérémonie symbolique destinée à rappeler le sacrifice du Christ. C'est ainsi qu'il voulait lui-même qu'elle fût comprise : « Faites ceci en mémoire de moi », aurait-il dit selon la version de saint Luc et de saint Paul.

Voilà le point de départ, assez simple, on le voit, malgré le symbolisme oriental du langage. L'histoire des dogmes nous fait voir comment l'interprétation matérialiste des paroles de Jésus se produisit dans l'Eglise et alla s'accentuant de plus en plus. Déjà vers la fin du VIe siècle, divers docteurs voulaient que le pain et le vin fussent vraiment

complètement le corps et le sang du Christ. A cette époque le moine Grégoire, dont nous avons parlé plus d'une fois, était pape. Un jour qu'il distribuait la communion, il vit une femme sourire en recevant de sa main le pain consacré. Après la cérémonie, il lui en demanda la raison. « C'est, dit-elle, après beaucoup d'hésitation, que vous me donniez pour le corps du Seigneur, le pain que j'avais pétri le matin même. » Un vieux biographe de Grégoire-le-Grand, Jean le Diacre, raconte que, pour la convaincre, le pape lui montra le pain converti en chair. Comment s'y prit-il et la bonne femme fut-elle persuadée? Jean le Diacre ne le dit pas.

Cette doctrine de la transsubstantiation qui répondait si bien à la grossièreté et au caractère superstitieux de la piété du temps, finit par trouver son dogmaticien. Un moine qui devint ensuite abbé de Corbie, Pascase Radbert, adressa vers 830 à Charles-le-Chauve un écrit intitulé *Liber de corpore et sanguine Domini*. Il y enseignait que, par la consécration du prêtre, la substance du pain et du vin se transforme divinement en chair et en sang du Christ. Il est vrai, disait-il, que les apparences du pain et du vin, la forme, la couleur, le goût, demeurent ; mais Dieu le veut, soit pour mettre la foi des fidèles à l'épreuve, soit pour ménager la débilité des sens qui pourraient être blessés de sen-

tir la chair du Christ palpiter sous la dent. Néanmoins pour surmonter les doutes, Dieu a consenti quelquefois à écarter le voile qui couvre le mystère et à laisser voir aux fidèles, entre les mains du prêtre consacrant, tantôt le Christ sous la forme de l'agneau, tantôt le pain transformé en lambeaux de chair tachés de sang. Et Pascase alléguait à l'appui de son dire certaines légendes populaires qui circulaient dans l'Eglise.

Ce livre, audacieux de style et de pensée, fit sensation. Son enseignement plaisait à la foule amie des prodiges, et au clergé qu'elle investissait du pouvoir de créer son créateur. Les autorités de l'Eglise l'adoptèrent donc, d'abord officieusement. Ceux qui la combattirent, certains moines plus éclairés comme Ratramne et Jean Scot Erigène, au IXe siècle, certains prêtres comme Bérenger de Tours au XIe siècle, furent condamnés. Enfin au XIIIe siècle, en 1215, la doctrine fut adoptée officiellement à Rome, au IVe concile de Latran, qui rendit ce décret mémorable : « Le corps et le sang de Christ sont vraiment renfermés dans le sacrement de l'autel sous les espèces du pain et du vin, le pain et le vin étant, par la puissance divine, transsubstantiés en corps et en sang du Seigneur. »

Certaines manifestations extérieures, introduites par des moines, vinrent consacrer publiquement

la victoire de ce dogme formulé par un moine. Un ancien abbé de Citeaux, le cardinal Guido, imagina de faire accompagner d'une sonnette le viatique, l'hostie portée aux malades, afin que les passants prévenus pussent s'agenouiller devant leur dieu ; ce prosternement était naturel : le culte dû à Dieu n'était-il pas aussi dû à l'hostie puisqu'elle était Dieu ? Dans le diocèse de Liège, les visions d'une religieuse, Juliana, donnèrent naissance, en 1246, à une fête en l'honneur de l'hostie ; Juliana affirmant avoir reçu du ciel une révélation, comme quoi cette fête avait toujours existé dans les desseins de la divine Trinité et que le temps était arrivé de la faire connaître aux hommes. Au siècle suivant les papes adoptèrent cette solennité et la rendirent obligatoire pour toute la Chrétienté : c'est la fête du corps du Christ ou Fête-Dieu. Ainsi s'accomplit la déification de l'hostie.

Je dis de l'hostie. Or, le mot hostie signifie victime, et une victime suppose un sacrifice. En effet, à mesure que se développait la croyance en la présence réelle du Christ dans le pain et le vin de la Cène, se développait aussi l'idée que la Cène était, non pas seulement une commémoration du sacrifice du Christ mais un véritable sacrifice. On regarda la Cène d'abord comme un sacrifice d'actions de grâces, d'où l'un de ses noms les plus anciens, celui

d'Eucharistie ; puis elle devint une imitation du sacrifice du Christ ; et enfin lorsque Pascase Radbert eut nettement formulé la transsubstantiation, l'Eucharistie arriva à être considérée comme une répétition du sacrifice du Christ. D'après le célèbre moine dominicain Thomas d'Aquin, le sacrifice de la messe est une vraie immolation, un renouvellement quotidien de l'immolation de la croix. Cette doctrine a été acceptée par l'Eglise qui en a fait un de ses dogmes fondamentaux. Tout le monde le sait ; mais ce qu'on ne sait pas généralement, c'est que ce dogme du sacrifice de la messe n'a été officiellement fixé que fort tard, par le Concile de Trente, dans sa vingt-deuxième session, en 1562. Suivant le Concile, le sacrifice de la messe est identique au sacrifice de la croix : c'est une seule et même victime qui s'offre ; le mode du sacrifice seul est différent : sur la croix le Dieu-Homme s'est offert lui-même en oblation sanglante ; dans la messe il s'offre par le ministère du prêtre et sans effusion de sang.

Une seconde question se posait au sujet du sacrifice du Christ. En quoi consistait ce sacrifice? A qui et pourquoi était-il offert ?

Cette question a été agitée de bonne heure. Et cette question devait être agitée ; car Jésus lui-même qui, étant la victime, était le mieux placé,

pour la résoudre, l'a laissée fort douteuse. Quand on voit la place que l'Eglise a attribuée à son sacrifice, on pourrait à bon droit s'étonner qu'il n'en ait presque rien dit lui-même. Deux paroles, voilà tout ce que nous trouvons sur ce sujet capital dans les Evangiles synoptiques, qui sont ceux qui relatent le plus fidèlement son enseignement. Dans la première de ces deux paroles, Jésus dit : « Le Fils de l'Homme est venu non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie comme rançon pour plusieurs ». La seconde parole de Jésus, c'est celle par laquelle en instituant la Cène, il dit : « Mon corps donné pour vous, mon sang versé pour vous. » Cela est fort vague. « Mon corps donné, mon sang versé », mais dans quel but ? Est-ce pour offrir un exemple de dévouement ? Est-ce pour sceller son témoignage par son martyre ? Matthieu ajoute : « pour la rémission des péchés ». Mais comment la mort du Christ opérait-elle la rémission des péchés ? « Le Fils de l'Homme est venu pour donner sa vie comme rançon pour plusieurs. » Ce mot de rançon est-il plus qu'une figure ? Ou bien, s'il faut le prendre à la lettre, à qui devait être payée cette rançon, et comment pouvait-elle effectuer la délivrance de ceux pour qui elle était payée ?

Comme dès les temps apostoliques, on attacha la plus haute importance à la mort du Christ, on

chercha naturellement à en déterminer la nature et la portée comme sacrifice. L'explication qui se présenta la première fut celle qu'inspirèrent les sacrifices qui existaient dans le judaïsme et dans le paganisme, et qui avaient le plus souvent le caractère d'expiations, de compensations offertes par des coupables aux dieux irrités : Jésus fut donc promptement considéré comme une victime pure et sainte immolée à la place des pécheurs pour apaiser en leur faveur la justice, la colère de Dieu. Mais cette doctrine eut d'abord des allures assez hésitantes ; l'apôtre Paul mêle d'une manière confuse deux idées, celle d'une victime se substituant aux hommes, et celle d'un représentant de l'humanité qu'il fait triompher du péché en sa personne.

Irénée et d'autres pères introduisirent la croyance que le sacrifice de Jésus était une rançon offerte au diable. Oui, au diable, dont l'homme était devenu la propriété en trangressant la loi divine et à qui Jésus fut obligé de payer une compensation pour obtenir qu'il abandonnât ses droits. Cette idée grotesque persista longtemps : au XIIIe siècle, saint Bernard la défend encore ; mais elle fut enfin supplantée par l'affirmation que c'était à Dieu et non au diable que Jésus avait payé la dette de l'humanité. Ce fut cette notion

qu'adopta Anselme de Cantorbery à la fin du XIe siècle et dont il tira un système complet et rigoureux.

Le plus important des écrits de ce docteur très éminent pour l'époque, c'est le traité intitulé : *Cur Deus homo*, pourquoi Dieu s'est fait homme. Il y expose et précise la doctrine de l'expiation. Le péché, dit-il, est une grave offense à la majesté et à l'honneur de Dieu. Sans doute, quant à lui-même l'honneur de Dieu ne peut pas être lésé ; mais Dieu doit tenir à ce que, aux yeux de ses créatures, il ne paraisse pas même être offensé : l'ordre et l'harmonie de l'univers exigent qu'il réclame de tous la soumission et la gloire qui lui sont dues. L'homme pécheur n'a pas rendu à Dieu ce qui lui était dû ; il serait indigne de Dieu de pardonner aux hommes coupables par un décret de sa miséricorde : ce serait compromettre sa justice. Il faut donc que Dieu inflige aux offenseurs un châtiment exemplaire ou qu'il obtienne une réparation plus qu'équivalente à l'offense. Mais l'homme corrompu par le péché originel est hors d'état d'offrir la satisfaction nécessaire. Qui la présentera à Dieu, cette satisfaction, à la place de l'homme ? Ce ne peut être ni un homme ni un ange ; car si, pour représenter l'homme, il faut un homme, cependant, pour acquitter la dette immense de l'huma-

nité, il faut être plus grand que toute la création. Voilà pourquoi il a fallu que l'expiateur fût un Homme-Dieu, la seconde personne de la Trinité, incarnée dans le sein d'une vierge. De plus il a fallu que l'Homme-Dieu opérât cette satisfaction non par son obéissance, mais par sa mort ; car, en devenant homme, il devait à Dieu cette obéissance comme homme ; pour expier, il devait donc faire quelque chose à quoi il ne fût point obligé par lui-même. Etant parfaitement saint, il n'était point tenu de mourir. Sa mort volontaire peut donc devenir la satisfaction nécessaire. Et cette mort, sacrifiant une vie sainte, une vie divine, la sacrifiant au milieu des souffrances cruelles, constitue plus que l'équivalent des péchés de tous les hommes, quels qu'en soient le nombre et la gravité. Donc, en vertu de ce sacrifice, le Christ peut demander à Dieu, pour sa récompense, le salut des hommes que Dieu ne peut lui refuser sans injustice.

Cette doctrine d'Anselme sur l'expiation, comme celle de Pascase Radbert sur la transsubstantiation, fut adoptée par les scolastiques et en particulier par le plus grand d'entre eux, Thomas d'Aquin, qui y ajouta certains détails de la valeur de celui-ci : pour que sa mort fût pleinement équivalente aux péchés de l'humanité, le Christ dut subir

toutes les souffrances humaines, en ce qui concerne l'honneur, les biens, l'âme, le corps, la tête, les mains, les pieds. Cependant Duns Scot et à sa suite les Franciscains scotistes, toujours adversaires des Dominicains thomistes, y opposèrent une objection très sérieuse : ils soutinrent que les souffrances du Christ n'ayant pu être qu'humaines, puisque sa nature divine n'était pas susceptible de souffrir et de mourir, elles n'avaient pu être réellement équivalentes aux péchés des hommes, et que, en conséquence, ce n'est que par un acte de gracieuse condescendance que Dieu a rattaché le pardon des péchés au sacrifice du Christ. Les Franciscains scotistes cherchaient ainsi à faire une place à la miséricorde divine. Mais ce furent les Dominicains qui triomphèrent : la doctrine d'Anselme complétée par Thomas d'Aquin est devenue en fait la doctrine officielle de l'Eglise; en fait, car je ne connais aucun décret conciliaire l'ayant formellement définie. Le Concile de Trente n'y fait qu'une simple allusion. Dans les canons de la XIVe session, qui traitent de la pénitence, se trouve cette phrase incidente : « La satisfaction pénale subie pour nos fautes nous donne de la ressemblance avec Jésus Christ, qui a satisfait pour nos péchés et de qui vient toute notre solvabilité. » C'est peu pour un dogme fondamental.

Voilà ce que les moines ont fait de la mort émouvante de ce martyr héroïque qu'a été Jésus. Et ici une remarque importante s'impose. Dans nos premiers exemples, quand il s'est agi de la déification du Christ, de la divinisation de Marie, du culte des images, c'est la masse des moines, masse souvent ignorante et fanatique, qui s'est portée au secours d'un dogme irrationnel et qui lui a assuré la victoire. Mais pour les dogmes relatifs au sacrifice du Christ, nous n'avons mis en scène que des moines d'élite, des moines dont il est impossible de contester la haute intelligence et le grand caractère, des moines de cette époque où tous les principaux docteurs se formaient dans les cloîtres et façonnaient le dogme dans la retraite studieuse de leurs monastères. Et pourtant ce sont ces moines d'élite, ces docteurs privilégiés, maîtres de la pensée de leur temps, qui ont laborieusement édifié, pour le malheur de l'Eglise, des dogmes comme la transsubstantiation et la satisfaction vicaire. Ce dogme de la transsubstantiation, au sujet duquel ils se voyaient eux-mêmes contraints de poser et de chercher à résoudre des questions comme celles-ci : Malgré la pluralité des hosties, le même Christ est-il présent à la fois dans tous les pays ? Le même Christ est-il sacrifié à la fois sur tous les autels ? Tout le corps du

Christ réside-t-il dans chaque parcelle de l'hostie ou chaque morceau de pâte correspond-il à un morceau de chair équivalente ? Que devient la substance du pain et du vin au moment où les paroles du prêtre l'expulsent pour la remplacer par la substance divine ? Que devient le corps du Christ quand, passant dans l'estomac, il subit la digestion ; ou quand une hostie consacrée, étant tombée à terre, des souris, des chiens ou des porcs la rongent ou la dévorent ? — Le dogme de la satisfaction vicaire, où après avoir reconnu eux-mêmes que l'honneur de Dieu ne peut être réellement offensé, ils font cependant exiger par Dieu une réparation infinie de cette offense qui n'existe pas ; où après avoir affirmé que c'est la justice de Dieu qui réclame cette réparation, ils la font offrir, la réparation, non par les coupables, mais par un innocent, ce qui est une substitution et un stratagème indignes de la justice ; où ils donnent au drame de la rédemption pour résultat non pas l'amendement de l'homme et son retour à l'ordre, mais l'apaisement en Dieu d'un conflit entre sa justice et sa miséricorde, sa justice satisfaite permettant à sa miséricorde de se donner cours ; ce qui, au surplus, est contradictoire, puisqu'il n'y a pas lieu à miséricorde quand la justice a obtenu pleine et entière satisfaction, de sorte que le dogme

supprime en réalité la miséricorde au profit de la justice. Où est la raison ? où est la simple logique dans cet échafaudage d'antilogies ?

VI

Le dogme de la transsubstantiation est devenu, par la puissance miraculeuse dont il investit le prêtre, un instrument de domination cléricale. Il en est de même du dogme de la pénitence, qui n'attribue de valeur sacramentelle qu'à la confession faite au prêtre et qui confère à celui-ci seul le pouvoir d'absoudre, de remettre la coulpe et la peine. Pour le second comme pour le premier, c'est à des moines, et surtout au franciscain Bonaventure et au dominicain Thomas d'Aquin, qu'appartient la paternité des formules définitives.

Mais, sous peine de donner à ce chapitre une longueur démesurée, nous ne pouvons plus, pour établir la tendance autoritaire du monachisme, qu'insister sur un point, et il suffit, car il est capital, c'est l'appui constant fourni par les moines aux prétentions papales : ils ont toujours été les défenseurs les plus zélés de l'absolutisme et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome.

Rappelons en quelques mots le développement

graduel de la hiérarchie ecclésiastique. Dans les communautés chrétiennes primitives les pasteurs s'appelaient indifféremment anciens (*presbuteroi*, d'où prêtres) ou surveillants (*épiscopoi*, d'où évêques). La multiplication des églises fit réserver le titre d'évêque au pasteur de la principale église d'une ville comme au surintendant de l'ensemble. Puis la réunion de plusieurs églises de campagne autour de celles de la ville donna naissance aux diocèses épiscopaux; la réunion de tous les diocèses épiscopaux d'une province forma les diocèses métropolitains; la réunion de plusieurs provinces sous une autorité commune forma les patriarcats et le titre de patriarche fut appliqué aux évêques des cinq sièges principaux : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Cette marche vers la centralisation administrative devait conduire à l'institution d'un chef unique de l'Eglise. Sans attendre la fin de l'évolution que nous venons de retracer, l'évêque de Rome, profitant de sa position à la tête de l'église de la capitale, avait de bonne heure émis la prétention d'être ce chef du corps entier. Dès la fin du second siècle, nous voyons l'évêque de Rome jouer au pape universel en excommuniant les églises d'Orient qui célébraient la Pâque à une autre date que les églises latines. Mais Victor s'était

trop pressé, et ses foudres débiles firent aussi peu d'effet que de bruit.

Lorsque en 330 le siège du gouvernement impérial fut transféré à Constantinople, le patriarche de cette ville se posa en compétiteur de l'évêque de Rome. L'église d'Orient se rallia autour de lui et repoussa toujours l'autorité du pape, ce qui fut, on le sait, l'une des causes du schisme d'Orient en 1054.

Malgré ce conflit, les évêques de Rome n'en maintinrent pas moins énergiquement leurs prérogatives, en les fondant sur le fameux passage interpolé dans saint Matthieu : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon église. » Graduellement, aidés par l'invasion des barbares et par les fausses décrétales du pseudo-Isidore (1), ils parvinrent à s'arroger la suprême autorité constitutive, administrative, législative, judiciaire dans l'église occidentale et revendiquèrent audacieusement la suprématie même sur les gouvernements civils. Grégoire VII, Innocent III et Boniface VIII achevè-

(1) On appelle *décrétales* des lettres et des constitutions ou décisions des anciens papes en réponse aux consultations qui leur étaient demandées. Les fausses décrétales sont des pièces forgées au milieu du IXe siècle par des inconnus dans l'intérêt du pouvoir épiscopal et des prétentions papales ; on les faisait recueillir par Isidore de Séville, mort deux siècles plus tôt.

rent cette orgueilleuse ascension. En 1202, ce dernier, au Concile de Latran à Rome, osa faire de cette doctrine d'absolutisme la loi de l'Eglise en proclamant que le seul chef de l'Eglise est le vicaire de Jésus-Christ et que les deux glaives, le spirituel et le temporel, sont en la puissance de l'Eglise et sous la direction du Pontife. «Ainsi toute créature humaine doit être soumise au Pontife romain, et nous définissons que cette soumission est de nécessité de salut (1).»

Le cinquième Concile général de Latran, le dix-huitième œcuménique, a ratifié ces décisions.

Or, notez ce fait topique : le commencement de la bulle *Unam sanctam* est emprunté au célèbre moine cistercien, saint Bernard, la deuxième partie au moine augustinien Hugues de Saint Victor, la conclusion au moine dominicain Thomas d'Aquin. Mais il y aurait bien d'autres noms de moines papalins à citer : au XIIe siècle le moine camaldule Gratien, et au XIIIe le dominicain Raymond de Pennaforte qui codifièrent les décrétales pour asseoir l'autorité du Saint-Siège sur des bases inébranlables ; au XIVe le dominicain Tolomeo de Lucques, dans son histoire ecclésiastique ; le fran-

(1) Abbé Guyot, *la Somme des Conciles généraux et particuliers*, deuxième édition, 1869, tome II, p. 149 à 152.

ciscain Alvaro Pelayo (*De Planctu Ecclesiæ*), qui estime que de même qu'on ne peut imposer des limites à la toute-puissance de Dieu, on ne peut borner le pouvoir du représentant de Dieu sur la terre; l'augustinien Trionfo (*Summa de Potestate ecclesiæ*), qui déclarait la puissance pontificale si grande que le pape lui-même ne peut savoir jusqu'où elle peut s'étendre. Ainsi tous les ordres nouveaux, créés du XIe au XIIIe siècles, Camaldules, Clunistes, Chartreux, Cisterciens, Franciscains, Dominicains, sont d'ardents champions du despotisme papal. Placés, comme nous le dirons au chapitre suivant, sous la direction immédiate du pape, ils travaillent sans cesse à lui assurer la juridiction souveraine.

Pour couronner le système de l'absolutisme pontifical, affirmé par la bulle *Unam sanctam*, un dernier privilège était à conquérir par le pape, c'était l'infaillibilité, jusque-là considérée comme un attribut de l'Eglise s'exprimant par la voix de ses Conciles œcuméniques. Le dominicain Thomas d'Aquin fut le premier, vers le milieu du XIIIe siècle, à professer cette doctrine. Les Conciles n'abdiquèrent pas passivement; au XVe siècle, ils combattirent avec vigueur cette usurpation papale, mais ils ont toujours eu pour adversaires les plus zélés des moines, les dominicains Torquemada et Anto-

nin, le franciscain Capistrano et autres. Quand, au XVIe siècle, Luther oppose l'autorité de la Bible à l'infaillibilité du Pape, qui rencontre-t-il devant lui comme fougueux défenseurs de l'ultramontanisme ? Encore des moines : les dominicains Thomas de Pio ou Cajétan et Silvestre Mazzolini ou Prierias.

Mais voici les Jésuites qui arrivent sur la scène de l'histoire, et aussitôt ils prennent la tête du parti infaillibiliste. En 1562, au Concile de Trente, le père Lainez défendit et voulut faire voter l'absolutisme papal le plus complet. Il échoua, mais pendant les trois siècles qui ont suivi, l'ordre avec ses Bellarmin, ses Suarès, ses Gretzer qui disait : l'Eglise c'est le Pape, et *tutti quanti* jusqu'à Perrone, Liberatore et aux écrivains de la *Civilta catholica*, a poursuivi ses desseins avec ténacité et est parvenu enfin à faire définir et proclamer son dogme de prédilection par le Concile du Vatican, en 1870. Le monachisme put entonner un chant de triomphe : son persévérant autoritarisme avait vaincu.

VII

La cause de cet esprit despotique des ordres n'est pas difficile à découvrir. Le religieux est stylé à la soumission passive ; il faut qu'il obéisse aveuglé-

ment à ses maîtres, au supérieur du couvent, au général de l'ordre, au chef de toute l'Eglise. Ainsi dressé, il ne peut que haïr la liberté, que vouloir partout le despotisme et la servitude.

L'irrationalité des dogmes élaborés par le monachisme tient aussi à l'essence du monachisme. On ne peut pas dire qu'elle ait été une conséquence fatale des temps. Les catholiques n'aiment guère qu'on parle des ténèbres du moyen-âge ; ils n'admettraient donc pas facilement cette interprétation-là. D'ailleurs cette fatalité n'existait pas absolument : il y a toujours eu quelques docteurs et même quelques moines exceptionnels pour combattre les solutions irrationnelles et pour en présenter de plus raisonnables. L'évolution du dogme aurait donc pu marcher progressivement dans un sens rationnel ; et si c'est le contraire qui a eu lieu, si c'est le plus souvent l'absurde qui a prévalu, la cause doit en être dans le monachisme, dans l'irrationalité de son premier principe, qui est que la perfection de l'homme se trouve dans le renoncement à sa personnalité, à sa volonté, à son intelligence propres, dans l'abaissement et le dépouillement de sa pensée devant Dieu. Ceux qui partent d'un pareil principe, divorçant la raison d'avec Dieu, au lieu de glorifier dans la raison humaine un reflet de la raison divine, ceux-là, fussent-ils

des Anselme, des Bonaventure, des Thomas d'Aquin, ne peuvent pas ne pas aboutir à la subordination de la raison naturelle à ce qu'on appelle la foi surnaturelle, c'est-à-dire en réalité à certaines croyances placées arbitrairement en dehors du contrôle de la raison; et soufflant ainsi sa lumière, ils ne peuvent que tomber dans l'irrationnel. Bien plus, voyant la vertu suprême dans l'abdication, ils se sentent plutôt attirés par l'irrationnel; ils en sont séduits et lorsque les circonstances ou leurs rêveries le placent sur leur chemin, ils s'y jettent de préférence pour prosterner d'autant plus dans la poussière l'orgueilleuse raison humaine et pour l'anéantir par des actes de foi d'autant plus méritoires qu'ils sont plus dociles et plus complets.

Et voilà comment, surtout par la faute du monachisme, il s'est fait que la raison a eu une si petite part dans la formation du dogme catholique et qu'elle a le malheur d'être tenue en suspicion même dans le protestantisme orthodoxe, si bien que nombre de chrétiens catholiques et protestants sont arrivés au point de transformer en une sorte de flétrissure le beau, le grand mot de raison, de ce principe de toute connaissance, de tout ordre et de toute vie pour la pensée humaine, jetant avec quelque mépris aux défenseurs de ses droits en religion l'épithète de rationalistes!

Eh bien, oui, nous sommes des rationalistes, et nous nous en faisons gloire. Des rationalistes, mais pas rien que des rationalistes. Car nous sommes des hommes ; nous avons un cœur qui vibre, une conscience qui nous oblige au juste, une volonté qui tend au bien ; et dans notre religion, comme dans toute notre vie, nous voulons nous mettre tout entiers, raison, cœur, conscience, volonté ! Mais au-dessus de tout nous voulons faire briller dans notre âme religieuse le phare de la raison, pour que, sur l'océan de la vie, il trace un sillon lumineux à notre cœur, à notre conscience, à notre volonté, et qu'il les dirige toujours, au milieu des tourmentes des discussions du monde, vers cet idéal de la perfection dont la révélation en nous est une des plus magnifiques, des plus divines attributions de la raison.

CHAPITRE VIII

LE MONACHISME ET L'HÉRÉSIE

Par quelques exemples tirés des dogmes les plus importants, nous avons montré comment le monachisme, dans son ensemble, a toujours poussé au développement de la doctrine catholique dans le sens le plus contraire à la raison.

Cette direction irrationnelle du dogme devait nécessairement soulever dans l'Eglise des protestations et des oppositions, et en effet elles ont été fort nombreuses. Supposons un instant que l'Eglise, mieux inspirée, tout en donnant la première place, comme Jésus qui n'avait rien du théologien, à la vie morale et religieuse, aux sentiments et aux qualités de l'âme, se fût appliquée à mettre la formulation de sa doctrine, de sa philosophie religieuse, en parfaite harmonie avec la raison ; à offrir ainsi à chaque génération, à chaque époque, les meilleures conceptions de la destination hu-

maine qui lui fussent possibles, au point ou en auraient été alors les sciences de la nature et de l'homme. Cette conception supérieure de sa mission n'eût sans doute pas empêché des dissidences dans l'Eglise. Car malgré qu'elle en dise, l'infaillibilité n'est pas de ce monde ; et ses décisions fussent restées contestables, soit qu'elle se fût trompée elle-même, soit que l'erreur fût du côté des adversaires de ses décisions. Mais dans ces conditions plus normales, je m'imagine que les dissidences n'eussent été ni si fréquentes, ni si ardentes et si profondes.

L'Eglise ayant suivi en réalité des procédés tout autres, nous comprenons bien qu'en dépit du niveau peu élevé de la culture générale, ses décrets solennels n'aient pas été acceptés de tous avec satisfaction, mais aient provoqué d'énergiques résistances. Discutés âprement avant d'être fixés, certains dogmes devaient être rejetés après par ceux que choquaient leurs incohérences et leurs contradictions. Quelques docteurs, même un bon nombre de simples fidèles en venaient à dire : Il nous est impossible de croire tout cela. L'Eglise se trompe, l'Eglise s'égare. Dans ces discussions, on se demandait naturellement : le Christ a-t-il enseigné tout cela ? On lisait l'Evangile, et l'on était surpris de ne rien trouver, ou de trouver si peu de

ces dogmes qui imposaient à l'esprit humain un fardeau plus lourd encore que celui sous lequel Jésus accusait les Scribes et les Pharisiens d'accabler leurs contemporains. Un retour à l'Evangile, dans sa simplicité religieuse et morale, devint la fervente aspiration de beaucoup de chrétiens qui succombaient sous le joug de la hiérarchie, du dogme et du rite.

Vis-à-vis de ces résistances et de ces dissidences, l'Eglise devait adopter une ligne de conduite. Toute société a le droit d'exercer une certaine discipline sur ses membres, conformément aux règles qu'elle s'est données. Elle peut frapper de réprimande ou d'exclusion ceux qui violent ses règles, soit par des actes d'immoralité qu'elle réprouve, soit par la profession de croyances qu'elle rejette. L'Eglise, qui avait imité le régime disciplinaire de la synagogue d'où elle était issue, avait exercé, dès les temps apostoliques, une discipline morale à l'égard de ceux dont la conduite était déréglée ou que la peur des persécutions jetait dans l'apostasie ; elle se contenta d'abord d'user aussi de cette discipline pour la répression de l'hérésie. Lorsque, au second siècle, l'épiscopat s'établit par l'attribution d'une autorité supérieure à l'un des pasteurs d'une ville ou d'un district, les évêques placèrent au premier rang de leurs devoirs la lutte contre l'hérésie, et la

peine la plus redoutable dont ils frappèrent ses fauteurs, c'était l'excommunication, c'est-à-dire, la privation des sacrements, l'exclusion de l'assemblée des fidèles, et même de tout commerce avec ceux-ci dans la vie sociale, enfin l'anathème qui vouait les hérétiques aux châtiments de Dieu, s'ils persistaient dans l'endurcissement. Au chapitre précédent nous avons vu l'évêque de Rome, Victor Ier, essayant par un coup d'audace de s'emparer de l'autorité suprême, lancer en 195 l'excommunication contre les églises orientales, pour une pure différence d'opinion et de pratique au sujet de la date de la célébration de la Pâque.

Les simples mesures ecclésiastiques ne satisfirent pas longtemps l'Eglise. Plus elle s'arrogea d'autorité comme seule dépositaire de la vérité et unique dispensatrice du salut, plus elle chercha le moyen de rendre efficaces ses décisions disciplinaires; car il lui arrivait de voir ceux qu'elle excommuniait se constituer en communautés séparées, et ces hérétiques, lancer à leur tour l'excommunication contre les orthodoxes. Elle aspira donc à disposer de la force publique contre les dissidents. Le premier cas où les évêques s'adressèrent à l'autorité civile se produisit au IIIe siècle, vers 272. Paul de Samosate, évêque d'Antioche, était un des principaux unitaires de son temps : il

combattit les tendances trinitaires et regardait Jésus comme un homme né miraculeusement et placé sous une influence spéciale de la sagesse divine. Trois synodes tenus à Antioche le condamnèrent pour hérésie; à quoi l'on ajouta d'autres griefs, tel que celui de déployer trop de faste pour un évêque. Il fut excommunié et déposé. Comme il était soutenu par une princesse juive, Zénobie, reine de Palmyre, qui était maîtresse à Antioche, et par le peuple qu'enchantait son éloquence, il refusa de se démettre. Mais lorsque Zénobie eût été vaincue par Aurélien, les orthodoxes obtinrent de cet empereur païen la déposition de Paul de Samosate, et son expulsion de la maison épiscopale où il avait continué à résider.

Au siècle suivant, lorsque l'Eglise eut triomphé par la conversion de Constantin, l'appel à l'intervention de l'autorité civile dans les luttes de l'Eglise contre l'hérésie devint chose constante et régulière. Constantin lui-même sévit durement contre Arius après sa condamnation par le Concile de Nicée. L'empereur frappa l'hérétique de bannissement, ordonna de brûler ses écrits, défendit, sous peine de mort, de lui donner asile, priva ses partisans des privilèges qu'il avait accordés aux chrétiens en général, leur infligea des amendes, prohiba leurs assemblées, fit démolir leurs lieux

de culte. Ce fut l'inauguration solennelle de la longue série de mesures coercitives et violentes exercées au nom de l'Eglise par le pouvoir civil contre les dissidents.

Saint Augustin, au commencement du ve siècle, fut le premier à justifier théoriquement, dogmatiquement, l'emploi de la force contre l'hérésie. Il s'était d'abord prononcé dans l'autre sens. Mais entraîné par la lutte contre la secte des Donatistes, qui accusait l'Eglise de déchéance et de corruption, et ne parvenant pas à la vaincre par la persuasion, il fit volte-face et enseigna que « l'Eglise a le droit de contraindre les hérétiques à rentrer dans son sein, car le Seigneur lui-même a dit : Contraignez-les d'entrer.... L'Eglise a même le droit de réclamer dans ce but l'intervention impériale, car l'empereur a reçu de Dieu le glaive pour punir les crimes, et le plus grave des crimes c'est assurément le meurtre des âmes par l'hérésie. »

Les doctrines d'Augustin ont été érigées en dogme par l'Eglise. Le troisième Concile œcuménique de Latran en 1179, dit, dans son vingt-septième canon : « Bien que l'Eglise, se bornant à la sentence du tribunal sacerdotal, ne fasse point d'exécutions sanglantes, elle ne laisse pas de s'aider des lois des princes catholiques, afin que la crainte du supplice corporel porte à chercher

le remède de l'âme. » Le quatrième Concile de Latran, en 1215, formule en ces termes son troisième canon (je n'en cite que la partie la plus importante) : « Nous excommunions et anathématisons toute hérésie qui s'élève contre la sainte foi orthodoxe et catholique, condamnant tous les hérétiques, sous leurs noms divers et leurs faces variées, comme issus du mensonge et coalisés pour le propager.

« Ainsi condamnés, qu'ils soient livrés aux puissances séculières ou à leurs baillis, pour subir la peine qu'ils méritent, pour les clercs après dégradation. Que les biens des laïques soient confisqués, et ceux des ecclésiastiques attribués aux églises dont ils reçoivent leurs émoluments.

« Que l'on frappe aussi d'anathème ceux qui seront notés comme suspects d'hérésie, à moins qu'ils ne se purgent de l'inculpation et n'établissent leur innocence par une justification en rapport avec la gravité du soupçon et la qualité de la personne...

« Si un seigneur temporel, averti et requis par l'Eglise, néglige de purger sa terre de la contagion de l'hérésie, il sera d'abord excommunié par le métropolitain et ses comprovinciaux, et s'il ne satisfait pas dans l'année, on en référera au souverain Pontife, afin qu'il déclare ses vassaux déliés

du serment de fidélité, et qu'il autorise les catholiques à faire la conquête de ses domaines pour les posséder paisiblement et sans conteste et y maintenir la pureté de la foi, sauf le droit du seigneur suzerain, pourvu que celui-ci n'oppose ni obstacle, ni empêchement à cette prise de possession. Cette loi sera observée à l'égard de ceux qui n'ont pas de seigneurs suzerains (1). »

Par ces décisions solennelles de deux Conciles œcuméniques, l'Eglise catholique est rivée indissolublement à la doctrine qui légitime l'emploi de la force contre les hérétiques : tout catholique qui connaît quelque peu l'histoire de l'Eglise et de son dogme doit en demeurer d'accord. D'ailleurs de notre vivant, le pape Pie IX a tenu à rappeler et à affirmer à nouveau cette doctrine. Dans sa lettre *Ad Apostolicoe* du 22 août 1851, il a condamné le professeur Nuytz, parce que, dans son *Traité de Droit ecclésiastique universel*, il privait l'Eglise de sa juridiction extérieure et du pouvoir coercitif qui lui a été donné pour ramener dans les voies de la justice ceux qui s'en écartent ; et dans le Syllabus du 8 décembre 1864, il a lancé l'anathème contre ceux qui soutiennent que « l'Eglise n'a pas

(1) Abbé Guyot, *La Somme des Conciles*, 2e édit., pp. 102, 105 à 108.

le droit d'employer la force; qu'elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect. »

Voilà donc l'Eglise, de par sa propre autorité et la complicité de gouvernements à sa dévotion, armée du droit d'imposer ses doctrines par la force, de réprimer toutes les dissidences par la force. Mais avant de livrer le dissident, l'hérétique, comme on l'appelait, au bras séculier, puisque l'Eglise elle-même professait une sainte horreur du sang, il y avait tout un travail préparatoire à accomplir : il fallait rechercher les hérétiques et les découvrir, dénoncer leurs doctrines et en démontrer l'hétérodoxie, les faire comparaître eux-mêmes devant des tribunaux organisés à cet effet et les faire condamner pour leur croyance taxée de crime abominable. Or, pour cette poursuite implacable des hérétiques, où les évêques et les papes ont-ils trouvé leurs collaborateurs les plus zélés, leurs limiers les plus acharnés ? *Parmi les moines.*

Dès le IVe siècle, les patriarches d'Alexandrie avaient compris de quel secours les masses du monachisme égyptien pouvaient leur être dans leur lutte contre l'arianisme : ils transformèrent les moines en une garde de prétoriens prompts à servir leurs idées et leurs vengeances. Nous avons vu aussi, dans la suite, l'armée des moines de

Constantinople mobilisée contre Nestorius au ve siècle et contre les adversaires des images au VIIIe et au IXe siècles.

En occident, les papes s'aperçurent promptement que le monachisme pouvait constituer sous leurs ordres une formidable milice toujours prête à l'attaque ou à la défense. Aussi s'efforcèrent-ils de la placer de plus en plus sous leur dépendance immédiate. La règle établie par les Conciles provinciaux du ve siècle soumettait les couvents à la juridiction et à l'inspection des évêques. Mais au VIe siècle des conflits ayant éclaté entre certains monastères et les évêques auxquels ils devaient obéissance, ces monastères cherchèrent à s'affranchir de l'autorité épiscopale, pour être directement soumis au pape, à obtenir ce qui s'est appelé l'exemption. C'est, semble-t-il, le pape Grégoire le Grand, lui-même moine, qui introduisit au commencement du VIIe siècle ce système des exemptions. Naturellement les papes trouvèrent l'intérêt de leur suprématie à multiplier ces chartes d'exemption, et ce qui avait d'abord été l'exception finit par devenir la règle, ainsi que le proclama, à la fin du XIe siècle, Grégoire VII dans sa lettre à Cunibert, archevêque de Turin (1). En même temps

(1) L'exemption existe toujours pour beaucoup d'ordres; le *Manifeste de l'Episcopat français* le reconnaît, tout en décla-

qu'ils accordaient ces privilèges aux moines, les papes les investirent de tous les droits ecclésiastiques attachés à la prêtrise, entre autres ceux de prêcher, de confesser, d'administrer les sacrements. Pour exercer ces fonctions ecclésiastiques, ils devaient cependant obtenir le consentement de l'évêque du diocèse; mais, sous cette unique réserve qui, grâce à leur puissance, ne les entravait guère, ils pouvaient pénétrer partout, dans les villes, dans les campagnes, s'insinuer dans les familles, dans les châteaux, dans les cours; et partout, soit dans les maisons privées, soit au tribunal de la pénitence, soit en chaire, leur réputation de plus grand savoir et de plus haute sainteté leur assurait un crédit illimité. Sans attaches

rant que, sinon pour leur vie et leur gouvernement intérieurs, du moins pour leur activité extérieure, prédication, administration de sacrements, fondation de maisons, d'écoles, etc., de récentes instructions du Saint-Siège les placent dans une grande mesure sous la dépendance des évêques. Mais en cas de conflit entre les religieux et l'épiscopat, le litige est porté devant le Pape, qui décide en dernier ressort et reste donc en somme le chef réel des ordres. Voir Du Lac, *Jésuites*, pp. 155 à 160 et notamment p. 158. De l'aveu de l'évêque Turinaz, Rome lui a donné tort dans sa lutte contre les religieuses du Bon-Pasteur à Nancy. A cette occasion, « la Congrégation (de Rome) a supprimé, à l'égard d'un grand nombre de congrégations religieuses, le droit mis en exercice jusqu'alors en France, de surveiller l'administration temporelle de toutes ces congrégations. » Lettre de Monseigneur Turinaz à *l'Est républicain*.

locales, ils n'avaient pas les mêmes raisons que le clergé séculier pour user de prudence, de modération. Quels auxiliaires, quels instruments mieux qualifiés, mieux armés la Papauté eût-elle pu imaginer!

Jusqu'au XIIe siècle, c'étaient les évêques qui étaient restés chargés de la recherche du crime d'hérésie, en un mot de l'inquisition, bien que le mot lui-même ne soit venu en usage qu'au Concile de Toulouse, en 1229. Mais les papes trouvaient que les évêques apportaient à cette chasse de l'hérésie trop de mollesse, trop de miséricorde, trop de répugnance; et, voulant la rendre plus effective, ils se proposèrent d'instituer une inquisition papale, universelle, supérieure à toutes les autres. Pour la réalisation de ce dessein, ils s'adressèrent à cette armée bien disciplinée qu'ils avaient sous la main, l'armée monastique.

L'hérésie constituait à ce moment-là un redoutable danger pour l'Eglise. Une secte d'origine orientale s'était répandue très rapidement dans les pays de langue slave, et, de là, en Italie, dans le Midi de la France et jusqu'en Allemagne et en Flandre. Elle avait toute une organisation propre, et des populations entières lui étaient dévouées. Ses adeptes prenaient le nom de Cathares, ou purs, pour marquer leur séparation d'avec l'Eglise

dégénérée. Leur prédominance dans le diocèse d'Albi les fit appeler Albigeois en France. Cette secte avait d'assez singulières doctrines : elle professait le dualisme. Dieu étant l'être souverainement bon, et toutes ses œuvres devant donc être parfaitement bonnes, les Cathares déclaraient que les imperfections du monde visible et matériel ne pouvaient être imputées à Dieu, qu'elles devaient être l'œuvre d'un principe mauvais, créateur de la matière et sans cesse occupé à conspirer contre le bon principe. C'était ce mauvais principe qui, dans une existence antérieure, séduisant les esprits par l'appât de délices plus grandes, avait réussi à les entraîner sur la terre et à les exiler ainsi dans la matière. Le salut consistait dans l'affranchissement des liens de la matière et dans le retour au Dieu bon ; aussi la mission de Jésus, pur esprit, n'ayant que les apparences d'un corps humain, avait eu pour but d'enseigner aux âmes les moyens de ce relèvement et de cette rédemption. Ces doctrines conduisaient les Cathares à une grande rigidité ascétique : ils s'interdisaient comme des péchés mortels la possession des biens terrestres, le mariage, l'usage de la nourriture animale ; ils avaient aussi d'autres principes moraux dont le lien avec la doctrine n'est pas très évident : ils condamnaient le mensonge sous n'importe quelle

forme, le serment, parce que sa prestation impliquait l'insuffisance d'une simple affirmation, l'homicide, même en cas de légitime défense, et le meurtre de tous les animaux autres que les reptiles. Ceux qui se soumettaient complètement à ces préceptes s'appelaient les *parfaits*, le peuple les nommait les *bons hommes*, à cause de leur austérité. Mais on admettait au-dessous des parfaits une classe de simples croyants qui pouvaient posséder, se marier, faire la guerre, user d'aliments ordinaires, sous la réserve de se confesser de ces péchés aux parfaits et de se faire recevoir parmi eux avant la mort, ce qui ne devait pas être facile en cas de mort subite.

Jusque-là il ne semble pas qu'il y eût dans la doctrine rien qui dût provoquer l'ardente hostilité de l'Eglise qui croyait au Diable et à la guerre qu'il soutient contre Dieu, qui enseignait la perfection supérieure de l'ascétisme monacal et du renoncement à la chair. Après tout, les Cathares, que faisaient-ils, sinon pousser un peu plus loin, jusqu'à leurs dernières conséquences les doctrines mêmes de l'Eglise? Mais il faut ajouter que les Cathares se séparaient de l'Eglise, attaquaient avec véhémence son clergé pour sa richesse, son orgueil, le relâchement de ses mœurs, et lui opposaient comme seul véritable clergé les parfaits de

la secte ; qu'ils condamnaient le ritualisme pompeux de l'Eglise et y substituaieut un culte d'une extrême simplicité comme celui de l'Eglise primitive ; qu'ils niaient la transsubstantiation, puisque le Christ ayant été pur esprit, le pain de la Cène ne pouvait être transformé en corps du Christ. Ce fut surtout, je pense, par ce qu'ils avaient de meilleur, de plus contraire au catholicisme, qu'ils s'attirèrent les foudres de la Papauté.

Le pape Innocent III fut le premier à entreprendre une lutte décidée contre les Cathares. Bientôt après son accession, qui eut lieu en 1198, il envoya dans le midi de la France deux légats avec des pleins-pouvoirs contre l'hérésie. Et qui étaient ces légats ? Deux moines cisterciens, Reinier et Guido. Par une bizarre allusion à un exploit de Samson, il les chargea d'attraper et de tuer les petits renards aux queues desquels étaient attachés des flambeaux qui mettaient le feu au bon grain des fidèles. Un peu plus tard, en 1203, il envoya encore deux autres moines cisterciens, Raoul et Pierre de Castelnau ; puis la persuasion restant sans nul effet, il leur adjoignit l'abbé de Fontevrault, Arnaud, avec l'ordre de recourir à des mesures plus sévères. Ce fut cet Arnaud qui, au sac de Béziers, prononça cette célèbre parole : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens ! » Le

meurtre de Pierre de Castelnau donna à Innocent III l'occasion de déchaîner contre les Albigeois la terrible croisade dont le récit se trouve dans toutes les histoires.

Malgré d'épouvantables massacres, cette guerre, qui dura vingt ans, n'extirpa pas les Cathares; puis d'autres hérésies se propagèrent. L'inquisition papale, loin de désarmer, après la croisade, continua de sévir avec rigueur et d'étendre le champ de ses opérations : un nouvel ordre vint lui fournir des agents encore plus zélés que les Bénédictins. C'est l'ordre des Dominicains, qui date de cette époque.

En 1204, un Castillan, chanoine régulier, nommé Dominique, voyageait dans le midi de la France. A Montpellier, il assista à une conférence tenue par les moines cisterciens sur les meilleurs moyens de convertir les Albigeois. Il leur démontra que, pour réussir, il fallait imiter les parfaits, renoncer au faste, parcourir le pays sans appareil et pieds nus. Les Cisterciens en firent l'essai, mais ne tardèrent pas à se rebuter de ce métier trop rude. Dominique persévéra seul. Vers 1206, frappé de l'influence des hérétiques sur la jeunesse, il fonda une association qui devait s'employer à l'éducation orthodoxe des enfants. Puis il songea à créer un ordre ayant pour mission spéciale d'extirper

la méchanceté hérétique, *pravitatem hæreticam*, comme il disait. A l'imitation de saint François d'Assise, il institua un ordre de frères, intitulés frères-prêcheurs, un ordre de religieuses et un tiers-ordre formé de laïques souvent nobles, qui devinrent un des grands ressorts du système inquisitorial : on les appela les familiers du Saint-Office.

Lorsqu'en 1229, au concile de Toulouse, Grégoire IX donna sa forme définitive à l'Inquisition, il confia spécialement aux Dominicains les fonctions inquisitoriales. Il ne paraît pas prouvé que saint Dominique lui-même ait jamais employé la force contre les hérétiques (1), mais on n'en peut dire autant de son ordre, hélas ! Par un jeu de mots sur leur nom de Dominicains, le peuple les appela *Domini canes*, les chiens du Seigneur. Ils ne répudièrent pas ce titre, ils s'en firent même gloire. Dans leur couvent à Florence, on voyait un tableau peint par un artiste de l'école

(1) Cependant Dominique ne répugnait pas à la violence, comme le prouvent les menaces de son discours dans l'église de Prouille, lors d'une assemblée des premiers membres de son ordre : « Là où la bénédiction ne peut rien, le bâton peut quelque chose. Voilà que nous exciterons contre vous les princes et les prélats, qui, hélas ! armeront contre cette terre les nations et les royaumes, etc. » V. Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, 4e édition, p. 321.

de Giotto et représentant l'Eglise militante et l'Eglise triomphante : les Dominicains y étaient figurés par des chiens aux couleurs de l'ordre, noir et blanc, gardant des brebis contre des loups. On eût mieux fait de les figurer comme des chiens déchirant des brebis : cela eût mieux représenté leur rôle dans l'Inquisition et toutes les victimes inoffensives qui ont succombé à leurs violences.

D'autres ordres ont participé à l'Inquisition. Des Franciscains, des Carmes ont été appelés au partage de ces redoutables fonctions. Mais aucun ordre n'en a eu au même point le privilège constant et néfaste à partir du XIIIe siècle ; et pendant longlongtemps, le nom des Dominicains est étroitement lié à celui de l'Inquisition: l'Inquisition avec son système de délation et de dénonciation des suspects, — faire l'aumône à un hérétique est un cas de suspicion ; — avec sa procédure secrète par laquelle on cachait aux prévenus les noms de leurs dénonciateurs et on leur refusait le secours d'un défenseur ; avec son application de la question par le moyen de tortures raffinées ; avec ses confiscations, ses *in pace*, ses étroits cachots où le prisonnier était emmuré vivant, ses auto-da-fé, ses supplices par le feu que la miséricorde de l'Eglise faisait adoucir parfois, pas souvent, par l'étran-

glement préalable (1). L'Inquisition, objet d'épouvante et d'exécration, que nous voyons pendant des siècles appliquer ses procédés perfides et sauvages, non seulement contre les Cathares, mais contre les Vaudois, ces doux sectaires qui ne voulaient qu'une chose, une plus parfaite observation de l'Evangile ; contre les beghards et autres qui niaient l'autorité de l'Eglise visible, l'orthodoxie de ses dogmes, la valeur de ses rites et sacrements ; contre les Maures et les Juifs d'Espagne et les Juifs d'ailleurs ; contre tous les précurseurs de la Réforme ; contre le Protestantisme qu'elle a réussi à étouffer dans le sang en Italie et en Espagne ; l'Inquisition qui peut être symbolisée par trois noms que l'Ordre de saint Dominique est obligé par l'implacable histoire à inscrire dans son panthéon à côté de ceux de ses meilleurs fils : les noms de Nicolas Eymeric, inquisiteur général pour la Castille, en 1356, dont le *Directorium Inquisitorium*, le guide des Inquisiteurs, étale sans honte la scandaleuse iniquité de l'Inquisition; Thomas de Torquemada, inquisiteur-général pour la Castille et le royaume de Léon, en 1483, auteur

(1) Voir Henry Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age*, trad. Salomon Reinach, Tome I, chapitres VIII à XIV.

des lois et des règlements de l'Inquisition espagnole et bourreau de milliers de malheureux, et Jacob Hoogstraten, l'impitoyable exécuteur des arrêts de l'Inquisition à Cologne et à Mayence, dans la première partie du XVIe siècle, l'obscurantiste qui eût voulu traîner devant l'Inquisition les grands humanistes Reuchlin et Erasme, et conseillait de se débarrasser de Luther en le brûlant au plus tôt.

Dans le courant du XVIe siècle, les Dominicains perdirent une partie de leur influence ; ils s'étaient discrédités en particulier par la vente des indulgences, et, à leur vif dépit, ils se virent enlever la première place, comme militants contre l'hérésie, par un autre et nouvel ordre religieux, la Société de Jésus. Fondés en 1540, les Jésuites étaient les ennemis nés de la Réformation. La guerre au Protestantisme était le but capital de leur Compagnie (1). Au Concile de Trente, ils résistèrent ouvertement et ardemment à toutes les tendances réformistes qui se faisaient jour; et, après avoir combattu et empêché la réforme au dedans, ils s'appliquèrent avec énergie à la refouler, à la vaincre au dehors, dans les pays qu'elle avait con-

(1) Pour l'œuvre antiprotestante des Jésuites, voir Martin Philippson, *la Contre-Révolution religieuse au XVIe siècle*, et J. Huber, *les Jésuites*, trad. Marchand, tome I, livre III.

quis en tout et en partie. Les succès de cette légion de Dieu, de cette milice enrôlée sous la bannière de la croix, furent rapides et considérables. Grâce à eux surtout, la contre-réformation triompha dans les pays rhénans, dans les provinces méridionales des Pays-Bas, en Bavière, en Autriche, en Hongrie, en Bohême, en Pologne ; le Protestantisme fut écrasé en France et en Italie. Entre leurs moyens d'action furent sans doute la fondation de collèges nombreux, la propagande par le livre et par la chaire, mais leur arme principale fut encore la violence. Eux n'employèrent point l'Inquisition. La congrégation défendit, sous peine d'excommunication, à tout membre de l'ordre d'offrir ses services, à quelque titre que ce fût, au tribunal de l'Inquisition. Mais ce n'était que pour laisser à d'autres l'odieux de cette besogne. Ils n'en prêchèrent pas moins en termes détestables le droit de l'Eglise à l'usage de la force en matière de doctrines ; seulement leur procédé consistait à circonvenir les princes et les puissants et à faire d'eux les cruels exécuteurs de leurs ordres. Dans le Piémont, en 1561, le jésuite Possevin détermina le duc Philibert au massacre des Vaudois qui vivaient paisiblement dans les vallées des Alpes, où ils s'étaient réfugiés pour fuir les persécutions antérieures que nous mentionnions tout à l'heure.

S'étant emparés de l'esprit des ducs de Bavière, Guillaume IV et Albert V, de celui des empereurs d'Autriche, Ferdinand Ier et Rodolphe II, ils réussirent à faire employer contre les protestants le bannissement, la fermeture de leurs écoles et de leurs temples, le régime de la terreur et du sabre. Lorsqu'au commencement du XVIIe siècle, la persécution provoqua un soulèvement de la Bohême, et y fit éclater la guerre de Trente ans, les Jésuites poussèrent l'empereur Ferdinand II à profiter de sa victoire pour extirper l'hérésie par les moyens les plus cruels : à la fin de cette première période de la lutte trentenaire, la population de la Bohême était décimée, l'industrie, l'agriculture, le commerce étaient ruinés, les villes et les villages dévastés, la littérature nationale même détruite, brûlée. En Pologne, où au milieu du XVIe siècle avait régné la liberté religieuse, si bien que les unitaires, persécutés ailleurs par les réformés même, y avaient trouvé un asile, et où les protestants avaient cru un moment tenir la majorité, des rois catholiques, succédant aux rois protestants et se livrant à l'influence des Jésuites, enlevèrent aux protestants la plupart de leurs églises ; Sigismond III, surnommé le roi des Jésuites, ne fut, pendant les quarante-cinq années de son règne, qu'un polichinelle entre leurs mains et leur laissa

l'entière domination du pays. L'historien Ranke a pu dire avec une profonde vérité que la victoire de la contre-réformation dans ces pays fut due beaucoup plus aux édits impériaux ou royaux et à la force brutale qu'à l'enseignement et à la prédication.

Je n'ai pas tout dit, tant s'en faut : ainsi je n'ai pas parlé de l'action des Jésuites en France, de leur participation aux luttes religieuses et spécialement à la Révocation de l'édit de Nantes; de leurs tentatives sur l'Angleterre, sous Elisabeth et sous les Stuarts; de leurs tentatives sur d'autres pays encore. Mais le sujet est trop vaste pour être épuisé en quelques phrases : les exemples donnés sont suffisants.

Nous avons vu le système : l'Eglise ayant la certitude absolue que la vérité est en elle, a le droit d'employer la force pour réprimer comme une erreur pernicieuse, comme une hérésie empoisonnée tout ce qui la contredit : en d'autres termes, elle a le droit de châtier, de faire emprisonner, de faire détruire, même par le pouvoir civil, ceux qui ont l'audace de ne pas se soustraire à son autorité dogmatique. Et c'est de ce système abominable que les ordres religieux ont été et sont encore les plus fermes soutiens, les plus énergiques exécuteurs.

Il y avait un temps où les auteurs catholiques plaidaient les circonstances atténuantes en faveur de l'Inquisition et des persécutions du passé. Il faut, disait-on, faire la part du temps où ces violences se sont produites; il ne faut pas voir le XIIIe ou même le XVIe siècle avec les yeux du XIXe ou du XXe; il serait injuste de juger un Innocent III, un Grégoire VII, un Léon X avec les idées du libéralisme moderne. Au moyen âge, est-ce que toutes les formes judiciaires n'étaient pas barbares? Est-ce qu'au XVIe siècle les réformés, et Calvin en tête, n'ont pas confondu l'ordre religieux avec l'ordre politique et fait appel au glaive du pouvoir séculier pour la défense de leurscroyances, seules absolument vraies à leurs yeux, et pour la répression des croyances de leurs adversaires qu'ils taxaient d'hérésie ?

Mais les docteurs catholiques ont fini par comprendre le danger de cette apologie, qui est au surplus la seule qui ait quelque valeur. Elle mettait les institutions de l'Eglise catholique sur la même ligne que celle de la société civile ou de l'hérésie protestante; elle assujettissait l'Eglise, comme tout le reste, à la loi du progrès : elle compromettait son infaillibilité. Car enfin, les principes de coercition religieuse ont été formulés par des conciles œcuméniques, réputés infaillibles, parce

qu'inspirés de Dieu. Si les décisions de ces conciles ont subi les effets de l'ignorance ou de la barbarie de l'époque, que devient leur infaillibilité ? Il est évident qu'elle s'écroule. Une église infaillible ne peut pas, comme la société civile, comme les églises protestantes, plaider les circonstances atténuantes, invoquer la loi du progrès : elle doit maintenir que ses décrets solennels, même quand ils établissent l'odieuse inquisition, sont l'expression de la vérité constante et perpétuelle. C'est ce qu'ont compris les docteurs catholiques, et c'est ce qu'ils font aujourd'hui : ils n'en sont plus à l'apologie timide de l'Inquisition, ils la justifient avec hardiesse comme venant de Dieu. Ils affirment qu'il appartient de droit divin à l'Eglise de chercher à convertir les égarés, d'empêcher la propagation de l'erreur et de la réprimer, s'il le faut, par l'application de peines convenables. Et ce devoir est si sacré, *Sanctum Officium*, que la Congrégation romaine de l'Inquisition s'appelle ordinairement le Saint-Office (1).

Cela est de droit divin, nous affirme-t-on. Où et quand Dieu a-t-il conféré à l'Eglise ce droit ?

On répond : Par les écrits inspirés du Nouveau Testament. Certainement, il existe dans le Nouveau

(1) Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, article *Inquisition*.

Testament des paroles empreintes d'intolérance morale. Quand l'auteur inconnu de la lettre appelée deuxième épître de Jean défend de recevoir dans sa maison, ou même de donner le salut de paix à l'homme qui n'apporte point la doctrine de cet auteur; quand l'apôtre Paul s'écrie : « Si quelqu'un prêche autre chose que ce que vous avez appris, qu'il soit anathème ! » Ils faisaient preuve d'intolérance morale, ils s'irritaient d'une croyance contraire à la leur, ils la tenaient pour crime. Mais remontons à Jésus, à celui que l'Eglise catholique vénère comme son divin fondateur, trouvons-nous chez lui cette intolérance, même morale ? Jésus s'est si peu occupé de doctrines, qu'il est difficile de citer de lui une parole authentique visant des doctrines. Mais voyez son attitude, son langage vis-à-vis des hérétiques du jour, les Samaritains, qui avaient fondé un culte schismatique, érigé à Garizim un temple rival de celui des Juifs. Dans sa parabole du Bon Samaritain ne glorifie-t-il pas l'hérétique, le mettant pour sa charité au-dessus du prêtre et du lévite orthodoxes ? Voyez aussi avec quelle compassion il traite toujours les païens et les péagers, si méprisés par les Juifs de son temps. Je n'aperçois pas de traces d'intolérance morale dans l'enseignement de Jésus. Elle est contraire à l'élévation de son âme. Combien plus l'in-

tolérance violente ! Celle-ci, il la condamne formellement, en termes irrécusables. Rien ne peut être plus clair que sa parabole de l'ivraie, où il interdit d'arracher l'ivraie du champ de ce monde, de peur qu'en arrachant l'ivraie l'on ne déracine en même temps le bon grain. Sans doute, avec sa préoccupation uniquement morale, Jésus ne veut désigner par l'ivraie que les méchants et nullement les hérétiques ; mais l'interdiction de Jésus atteint en plein l'intolérance catholique, puisque l'Eglise affirme que si elle sévit contre les hérétiques, c'est parce qu'ils sont des méchants, des criminels ! Quel non-sens que d'attribuer l'intolérance violente à Jésus, qui exagérait le principe de non résistance, qui, loin de vouloir frapper du glaive l'hérétique, disait à ses disciples : « Ne résistez pas au méchant ! ! » Non, l'Eglise ne trouve rien dans l'enseignement de Jésus qui justifie l'emploi de la force contre les doctrines qu'elle condamne : elle y trouve si peu qu'elle a été obligée d'alléguer longtemps — elle l'ose à peine aujourd'hui — le fameux *cogite intrare*, une expression de la parabole du banquet qui signifie seulement : pressez les invités d'entrer !

Les textes donc se dérobent à l'Eglise, nous en prenons acte ; mais nous nous empressons d'ajouter qu'aucun texte ne serait jamais capable de nous

convaincre qu'il existe dans le monde, de par la volonté de Dieu, une autorité ayant le droit d'enchaîner la raison humaine, de bâillonner la parole humaine, de soustraire la pensée humaine à la loi universelle du progrès et de lui interdire, au nom d'un dogme immuable, d'avancer sans cesse, aiguillonnée par les discussions et les contradictions, vers une connaissance meilleure de la nature, de l'homme, de l'univers, des lois et des desseins de l'Energie souveraine, infinie, éternelle, qui se manifeste dans l'harmonie de l'immensité. La libre et joyeuse recherche, la possession graduelle et triomphante du vrai, voilà, pour l'esprit humain, la volonté de Dieu qu'il y a clairement révélée par la constitution même de l'intelligence humaine.

C'est en conformité avec cette volonté que nous réclamons contre toute autorité intolérante la liberté d'examen pour nous et pour tous. Nous ne demandons que la liberté ; mais nous la demandons tout entière, ce qui signifie que nous refusons aux adversaires de la liberté, la liberté de supprimer la liberté. Et, je veux le dire, quand je vois l'Inquisition, cette négation de la liberté, encore debout à Rome, quand je l'entends défendre avec ardeur par des docteurs en renom (1), quand je la

(1) Nombreux sont, depuis Joseph de Maistre, les apologistes et les regretteurs de l'Inquisition : Jacques Balmès, le

vois soutenue par des ordres religieux, qui sont toujours pour la plupart sous la direction immédiate du Pape, qui se réserve la présidence du Saint-Office, je regarde comme légitimes les mesures prises, non pour proscrire la propagation de certaines doctrines, mais pour empêcher la multiplication d'organisations redoutables qui, à un certain moment, pourraient monter à l'assaut de nos libertés modernes et, abusant de la liberté qu'on leur aurait naïvement laissée, abolir la liberté au nom de la théocratie romaine.

Nous ne demandons que la liberté, parce que nous avons foi en la vérité; laissez-la briller : ses rayons finiront, lentement peut-être, mais sûrement, par percer les ténèbres de l'ignorance et des préjugés. Nous ne demandons que la liberté, parce que nous avons le respect de l'âme humaine, et que nous ne voulons pas lui faire accepter ce que nous croyons le vrai par d'autres moyens que par des raisons qui l'éclairent, qui la convainquent, qui, soient pour elle une vue directe et personnelle de la réalité.

P. Wieser et les Jésuites d'Innsbruck dans leur journal ; l'espagnol Orti y Lara, le bénédictin Gams et l'historien Fehr, le belge C. Poullet, le P. W. Devivier, Drumont, le docteur Didiot, les jésuites de la *Civilta Cattolica*, les écrivains des *Analecta Ecclesiastica*, etc., etc.

Hélas ! il y a bien peu d'églises qui n'aient pas persécuté. Comme le catholicisme, le protestantisme a persécuté : le Luthéranisme a persécuté en Allemagne et en Suède ; le Calvinisme a persécuté en Suisse et en Ecosse ; l'Anglicanisme a persécuté dans la Grande-Bretagne ; le Puritanisme indépendant et presbytérien a persécuté en Angleterre et en Amérique. Il n'y a que quelques sectes protestantes comme les Quakers, les Mennonites, les Méthodistes, les Unitaires, qui n'aient jamais fait appel en faveur de leurs doctrines à l'arme de la violence. La tolérance morale, celle qui, tout en combattant les doctrines opposées, ne les anathématise pas, ne les traite pas de péchés ou de crimes, qui reconnaît le droit de l'erreur et de l'hérésie, a été encore plus rare et ne s'est rencontrée que chez les chrétiens les plus libéraux.

Pour nous, bien qu'encore une fort petite minorité dans le Christianisme, dans le Protestantisme même, nous espérons néanmoins faire triompher dans l'avenir notre croyance, parce que nous la considérons comme un progrès dans le vrai. Mais nous ne voulons jamais chercher à amener ce triomphe, par quelque autre moyen que ce soit que la discussion et la persuasion la plus libre. Nous voulons que, lorsque peut-être nous serons

partis depuis longtemps, nos successeurs, plantant enfin notre drapeau sur la haute tour d'une grande église libérale, puissent dire : Voyez-le flotter; dans ses plis vous ne trouverez pas, je ne dis pas la plus petite tache de sang, je ne dis pas même la moindre éclaboussure d'intolérance violente, je dis plus encore, pas la moindre ombre d'intolérance morale, d'excommunication ou d'anathème.

CHAPITRE IX

LE MONACHISME ET LA MORALE

Si funeste à la religion et au dogme, l'esprit du monachisme n'a pas été moins préjudiciable à la morale.

Voilà un reproche très sensible aux congréganistes. Il les fait bondir. Quoi ? eux, les parfaits, desservir la morale ! Pour les calomnier de la sorte, il faut que leurs adversaires n'aient lu ni l'*Imitation de Jésus-Christ* du moine augustin Thomas à Kempis, ni les sermons du jésuite Bourdaloue, ni les conférences du dominicain Lacordaire !

Il est facile d'échapper à l'accusation en l'exagérant, en la généralisant. Je le reconnais, des ouvrages comme ceux de Perrault, d'Arnauld, de Paul Bert qui, sous le titre absolu : *Morale des Jésuites*, se bornent à dénoncer leur casuistique immorale, peuvent être taxés d'injustice, puisqu'il

y a autre chose que cela dans la morale des Jésuites. Mais nous nous gardons avec soin de l'apparence même d'une telle généralisation. Nous savons très bien que les ordres religieux ont conservé des parties essentielles de la morale ; qu'on peut trouver dans les discours et les écrits des moines bien des passages d'une pure et haute inspiration morale ; qu'il y a eu parmi eux de grands et nobles caractères. Cela ne nous empêche pas d'affirmer d'autre part que leur système moral est sérieusement défectueux, que certains de ses principes sont faux en théorie et dangereux en pratique, de formuler à son encontre les trois griefs principaux qui suivent :

Il abaisse la notion générale du devoir ;

Il affaiblit l'obligation de certains devoirs particuliers et surtout des devoirs de la famille et, par son caractère contre nature, il provoque dans la pratique d'innombrables et pernicieux dérèglements sexuels ;

Il favorise le développement de la casuistique et lui fait porter ses fruits les plus détestables.

*
* *

Comment le monachisme mérite-t-il l'accusation d'abaisser la notion générale du devoir ? Pour

cette première raison qu'il place quelque chose au-dessus du devoir.

Nous avons déjà rappelé la distinction catholique entre les conseils et les préceptes. Elle est née de l'ascétisme et du monachisme. Lorsque l'érémitisme pénétra dans l'Eglise, on en vint de plus en plus à considérer ce genre de vie comme l'idéal de la sainteté chrétienne. Cependant on ne pouvait, sous peine de supprimer l'humanité, envoyer tous les chrétiens au désert; et l'on ne pouvait exclure du salut, vouer à la damnation, tous ceux qui ne consentaient pas à s'enfoncer dans la solitude ou à s'enfermer dans les couvents. On fut donc forcé de distinguer entre les vertus ordinaires qui font le simple chrétien et les vertus extraordinaires qui font le parfait chrétien. Les premières, les vertus ordinaires, furent regardées comme nécessaires au salut et obligatoires : elles firent l'objet des préceptes; les secondes, les vertus extraordinaires, furent envisagées comme facultatives et simplement recommandées : elles firent l'objet des conseils.

Ces conseils furent d'abord au nombre de trois : chasteté, pauvreté, obéissance. On les porta ensuite jusqu'à douze en se fondant sur des paroles évangéliques comme celles-ci : « Si ton œil droit te fait tomber dans le péché, arrache-le et jette-le

loin de toi... » « Je vous dis, moi, ne prêtez aucune sorte de serment... » « Si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui aussi l'autre, » etc. Mais les trois premiers sont demeurés les conseils essentiels de perfection.

Cette distinction entre les préceptes et les conseils, que l'on voit se former graduellement dans l'Eglise des premiers siècles, fait, depuis Thomas d'Aquin, partie intégrante de la morale catholique, bien qu'elle n'ait été sanctionnée par aucun concile œcuménique.

Cette distinction est absolument condamnable en morale. Elle pose comme principe qu'un homme peut faire plus que son devoir et qu'un homme qui fait plus que son devoir est supérieur à celui qui ne fait rien que son devoir. Elle met au-dessus des autres une élite d'individus qui peuvent dire avec satisfaction : « Vous, vous n'êtes que des exécuteurs du devoir ; nous, nous sommes bien plus que cela ; nous, nous montons bien plus haut que le simple devoir. » Elle crée ainsi une aristocratie morale, limitée comme toute aristocratie, puisque, encore une fois, il est impossible à tous de se faire moines : le monachisme universel serait le suicide de l'humanité.

Abaisser ainsi le devoir en lui donnant une place secondaire constitue une profonde et domma-

geable erreur. Il n'y a rien au-dessus du devoir, parce qu'il n'y a rien au-dessus du bien, et que tout ce qui apparaît à notre conscience comme bien lui apparaît aussi comme devoir. Chacun de nous est tenu de faire tout ce qui lui semble juste et bon, à condition qu'il en ait le pouvoir ; s'il ne le fait pas, il manque à son devoir.

Pour prouver la possibilité du dépassement du devoir par le moine, les docteurs catholiques, abandonnant le terrain peu favorable de la théorie, recourent à des exemples, suivant un procédé que nous avons rencontré plus d'une fois. Ils citent d'abord le cas de l'apôtre Paul qui prêcha l'Evangile à Corinthe sans accepter de rémunération. Il avait le droit, il le dit lui-même, de réclamer sa subsistance à l'église pour qui il travaillait : « Le Seigneur, dit-il, a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile (1). » Mais il refusait d'user de ce droit. Par ce refus, faisait-il plus que son devoir ? Je dois le dire, il a l'air de le croire lui-même. « J'aimerais mieux mourir, écrit-il, que de me laisser enlever ce sujet de gloire. En effet, ce n'est pas prêcher l'Evangile qui est mon sujet de gloire. C'est *une obligation* qui m'est imposée et malheur à moi si je ne prêche

(1) I Corinthiens, IX.

pas l'Evangile !... Quel est alors *mon mérite* ? C'est qu'en évangélisant, je prêche l'Evangile gratuitement, de sorte que je n'use pas des droits que j'ai au nom de l'Evangile. » Par cette opposition entre l'obligation et le mérite, l'apôtre semble bien affirmer qu'il a fait plus que son devoir.

Mais la pensée de saint Paul — cela lui arrive assez souvent — est confuse et contradictoire. Pourquoi n'a-t-il pas usé de ce droit ? Il l'explique lui-même : « Pour ne créer aucun obstacle à l'Evangile du Christ. » C'est une allusion aux attaques de ses adversaires, qui lui imputaient des motifs intéressés, mercenaires. Quoi donc ? Paul se croyait le devoir de prêcher l'Evangile qui était pour lui la vérité, et il ne se croyait pas le *devoir* de faire tous les sacrifices indispensables à l'efficacité de cette prédication. Il voit que si, au lieu de gagner sa vie par son métier de tisserand, il accepte un traitement, son message sera frappé de suspicion, et il n'estime pas de son devoir strict comme prédicateur de l'Evangile de détourner cette suspicion ! Evidemment, si le succès de sa prédication était à ce prix, c'était son devoir, ce n'était que son devoir de se soutenir lui-même par le travail de ses mains. Tout ce qui est utile, nécessaire à l'accomplissement d'un devoir, devient également devoir.

Un second exemple allégué par les docteurs catholiques, c'est celui du sacrifice héroïque, de l'immolation de soi-même. Est-ce que le dévoûment du martyr ou du sauveteur ne dépasse pas le devoir?

Nous maintenons, au contraire, que nul n'a le droit de sacrifier sa vie que lorsque les circonstances lui en font un devoir, parce qu'elles lui offrent l'occasion d'un grand bien à accomplir. Nous avons tous le devoir de la conservation de nous-mêmes, soit pour le perfectionnement de notre propre personne, soit pour l'avantage de notre famille ou pour l'accomplissement de notre fonction sociale. Ce premier devoir, condition des autres, ne peut être subordonné au devoir du dévoûment que lorsque celui-ci est clairement prédominant. Le dévoûment du soldat qui se jette tête baissée et aveuglément au devant du péril, n'est que témérité blâmable, parce qu'il est arbitraire et inutile ; mais le dévoûment du soldat qui se fait tuer au poste important qui lui a été confié, est héroïsme parce que c'est un devoir. Examinez de près tous les exemples de sacrifices louables, admirables : celui du capitaine qui reste le dernier sur son vaisseau qui sombre, pour organiser jusqu'à la fin le sauvetage des passagers et de l'équipage ; celui du médecin vaincu lui-même

par la redoutable épidémie à laquelle il a voulu arracher ses malades ; celui du martyr qui affronte la mort plutôt que de renier et de blasphémer la haute et bienfaisante vérité à laquelle il a consacré sa vie ; partout vous verrez que ce qui imprime à ces sacrifices le sceau de la plus haute beauté, c'est qu'ils n'ont rien eu d'arbitraire, de hasardé, d'inutile, mais qu'ils ont été l'accomplissement réel et efficace d'un grand devoir.

En opposition à ces principes, le moine dit : « Je fais plus que mon devoir ; parce que je me voue au célibat, à la pauvreté, à l'obéissance qui ne sont pas obligatoires. Outrepassant ainsi le devoir, je suis parfait. » Pas du tout : si votre célibat, votre pauvreté, votre obéissance ne sont pas le devoir, ils ne sont pas non plus le bien, car le devoir est absolument adéquat au bien : rien de ce qui est bien n'est en dehors du devoir. Et s'ils ne sont pas le bien, comment vous conféreraient-ils un mérite, une vertu supérieure? Nous disons plus : parce qu'ils ne sont pas le devoir, loin d'être plus que le devoir, ils sont moins que le devoir, ils sont le contraire du devoir, comme nous l'avons établi plus haut en traitant des vœux monastiques (1).

Cette prétention insoutenable des religieux à

(1) Voir chap. III, pp. 69 à 82.

planer au-dessus du devoir est acceptée sans réflexion et a pour résultat immoral de faire considérer le devoir comme un minimum dont il faut se contenter quand on ne se sent pas de vocation pour le renoncement monacal. Cette façon de penser, humiliante pour le devoir, se trahit par des expressions comme celle-ci : Je ne mérite pas de louanges : je ne fais que mon devoir. Mais mon frère, ma sœur, si vous faites tout votre devoir, il n'y aura pas de vertu que vous n'acquériez, il n'y aura pas de services à votre portée que vous ne rendiez avec amour à votre famille et à vos semblables. Ne faire que votre devoir ? mais vous ne pouvez pas faire plus que votre devoir, votre glorieux devoir de mari, de femme, de père, de mère, d'enfant, de frère, de sœur, de citoyen, de citoyenne, de membre de l'humanité, de fils et de fille de Dieu. Répudiez avec énergie la conception monacale qui discrédite le devoir : placez le devoir et le bien au plus haut sommet de la vertu.

Le monachisme abaisse encore la notion générale du devoir en en excluant la notion de perfection. Pour le moine, celui qui fait son devoir est un chrétien imparfait ; seul le moine, qui est censé faire plus que son devoir, pratique la vie parfaite. Cette doctrine est contraire à l'enseignement de Jésus, dans un passage où sa pensée est très claire,

tout à fait indiscutable. Qu'on veuille bien relire ce passage que nous avons cité à la page 37 : on y verra quelle est la perfection que Jésus recommande : c'est la perfection de l'amour par le pardon des offenses, par l'héroïque retour du bien pour le mal. Est-ce là quelque chose qui soit au-dessus du devoir ? Et n'est-ce pas à tous ses disciples que Jésus prêche cette perfection de la bonté?

Cette doctrine de la perfection monacale n'est pas seulement contraire à l'Evangile, elle l'est à toute dignité morale. Car quel est le but de toute morale ayant droit à ce nom ? N'est-ce pas le perfectionnement de l'homme, de tout homme, son perfectionnement dans son corps, dans son âme, dans sa vie sociale ? D'après la doctrine monastique, il ne nous serait pas loisible de dire à ceux qui sont engagés dans une existence humaine normale : « Visez à la perfection. Ayez un haut et noble idéal — l'idéal c'est le parfait — et poursuivez-le sans cesse. » Ce serait là de vaines paroles, car la perfection ne serait possible, acquérable, que dans le monastère, et en dehors, force serait de se contenter de la médiocre ambition de devoirs nécessairement imparfaits. Nous maintenons, nous, comme bien supérieure, bien plus salutaire et plus purifiante, notre conception humaine et laïque de la morale, prêchant la perfection à tous, dans

toutes les situations, et non à une petite minorité qui se flatte orgueilleusement d'occuper une position privilégiée dans l'église et dans le monde.

*
* *

Dans la hiérarchie des devoirs, ceux de la famille occupent une place éminente, avant tout en vertu de leur importance sociale. Ce sont des devoirs non pas simplement envers un petit groupe d'individus, mais envers l'humanité elle-même. Car comment subsisterait et se perpétuerait l'humanité sans la famille, avec l'union des sexes dans le mariage, avec la paternité et la maternité, avec la protection et l'éducation de l'enfant, sa patiente préparation à sa mission de membre de l'humanité ? Peut-il y avoir rien de plus sacré qu'une institution ayant un pareil rôle dans l'humanité, pour l'humanité ? Peut-il y avoir des devoirs plus sérieux et plus nobles que ceux de la famille ?

Ces devoirs ont encore droit à leur rang élevé, à cause de l'intensité des affections familiales. Le bonheur de l'humanité, joint à son perfectionnement, constitue l'objet de la morale. Or le plus grand bonheur est dans la satisfaction d'aimer et d'être aimé. Ce commerce d'affection peut se ren-

contrer en dehors de la famille, heureusement pour ceux qui n'ont plus de famille ou qui n'ont qu'une famille indigne. Mais dans l'ordre naturel des choses, c'est la famille qui offre au cœur le meilleur et le plus doux rassasiement. Certes il faut lutter avec énergie contre l'égoïsme familial, contre tout ce qui tend à opposer l'amour de la famille restreinte à l'amour de la grande famille humaine; il faut que de même, que dans l'histoire, l'amour de l'humanité est issu de l'amour de la famille, — le mot de fraternité l'indique assez — ainsi dans l'expérience individuelle l'amour de la famille achemine vers l'amour du prochain, du frère en humanité. Mais, n'est-il pas évident que comme dans la famille, par l'étroite union du mari et de la femme, des parents et des enfants, des frères et des sœurs, tant de causes agissent sur le cœur en sus de la communauté de nature, c'est dans la famille que nos affections doivent atteindre à leur maximum d'intensité? Nous en concluons que la morale doit se constituer la gardienne particulièrement vigilante de ses affections et ne doit rien mettre au-dessus d'elles, si ce n'est parfois l'accomplissement de quelque devoir plus vaste et clairement établi envers la patrie et l'humanité.

Vis-à-vis de ces grands devoirs de la famille, le monachisme se rend doublement coupable, en ce

qu'il discrédite le mariage et affaiblit, détruit même les affections de la famille.

Pour le monachisme et pour l'Eglise qui en a sanctionné la doctrine, le mariage est moralement au-dessous du célibat religieux : le mariage est un état inférieur qu'il faut tolérer à cause de la faiblesse humaine et des nécessités de perpétuation de l'espèce ; tandis que le célibat religieux est un état de perfection. « Il est permis, dit Bossuet (1), de chercher un secours à l'infirmité de la chair ; mais heureux qui n'en a pas besoin et qui peut la vaincre ! »

Cette doctrine, nous l'avons déjà dit (2), met les apologistes catholiques dans le plus grand embarras. Ils sentent bien toute la gravité de ce reproche de discréditer la famille. Ils tentent, selon leur habitude, nombre de diversions, de réponses à côté, où il est inutile de les suivre. Quand ils essaient de serrer l'objection de près, au lieu de l'esquiver, leur réfutation revient toujours à ceci : Le mariage est bien un état moins parfait ; mais un état moins parfait n'est pas pour cela mauvais et impur. Cependant, si dans le mariage il n'y a rien

(1) Sermon sur *les Obligations de l'Etat religieux*, dans *Œuvres*, édit. Didot, tome III, p. 95.

(2) V. page 42.

de mauvais, rien d'impur, comment peut-il être imparfait? Ce qui ôte quelque chose à la perfection d'un état ou d'une action, ce ne peut être qu'un défaut, donc quelque chose de mauvais, quelque chose d'impur. Affirmer que le mariage est moins parfait sans être mauvais ou impur, c'est affirmer qu'il est moins parfait sans être moins parfait. Comme cette contradiction éclate dans ce passage de Bossuet : « Le mariage est saint, honorable, *sans tache*, selon la doctrine de l'apôtre; mais selon le même apôtre, il y a une voie *plus pure* et plus douce, c'est celle de la sainte virginité.» Ainsi dans la même phrase, Bossuet déclare le mariage sans tache et la virginité plus pure! Parviendrez-vous jamais à concevoir par exemple une neige plus pure qu'une neige sans tache ?

Je pense qu'un logicien de la force de Bossuet devait avoir quelque conscience de la contradiction, car il abandonne bien vite ce terrain glissant, et se contente de célébrer le célibat par un long étalage des tribulations du mariage, des peines, des contradictions, des angoisses des mariages, même qu'on croit les mieux assortis et les plus heureux; des souffrances qui viennent des enfants, et de toutes les autres traverses de la vie domestique; et il conclut : « Est-ce vivre? O affreuses tribulations, qu'il est doux de vous voir de loin dans la solitude! »

C'est-à-dire que lorsqu'il veut éviter d'attaquer la sainteté du mariage, il se voit contraint, pour vanter le célibat religieux, de décrier le mariage par des considérations que pourraient signer des deux mains les célibataires endurcis qui se sont soustraits aux devoirs conjugaux et parentaux par égoïsme, par amour de leur tranquillité et de leur confort !

Les apologistes du monachisme ont beau faire, ils ne réussissent pas à le défendre du reproche de discréditer et d'abaisser le mariage, en le traitant d'état inférieur et imparfait.

Une pareille théorie, si condamnable en elle-même, n'est pas sans avoir des conséquences funestes dans la pratique. D'abord elle tend à pousser nombre de personnes à se soustraire aux devoirs du mariage, lorsque l'occasion de ces devoirs se présente ou existe. Feuilletez une histoire catholique des ordres religieux; vous y verrez citer avec éloges de multiples cas d'époux qui, par désir d'une soi-disant perfection, se séparent après le mariage, ou ne vivent ensemble que comme frères et sœurs. Vous y verrez citer avec éloges de nombreux cas de jeunes filles qui refusent un époux qu'elles aiment afin de se réserver pour l'époux divin. Un des apôtres de l'Helvétie, le moine saint Gall, exorcise une princesse Friedeburga qui était

possédée du démon, et après la guérison, il conseille à la jeune fille de consacrer sa virginité au Dieu qui l'avait délivrée. Mais Friedeburga, qui était d'une beauté singulière, avait été fiancé à Sigebert, fils aîné du roi de Bourgogne Thierry II. Elle lui est envoyée à Metz. Avant le mariage Friedeburga demande quelques jours de répit pour achever de remettre ses forces; elle en profite pour aller se réfugier dans une église, et y revêtir le voile des religieuses. Le jeune roi, averti de ce qui se passe, arrive à l'église avec la robe et la couronne nuptiales. A cette vue Friedeburga embrasse de plus en plus fortement l'autel, mais Sigebert la rassure, et après l'avoir fait recouvrir des ornements nuptiaux, il la regarde longuement, puis lui dit : « Telle que tu es là, parée pour mes noces, je te cède à l'époux que tu me préfères, à mon Seigneur Jésus-Christ. » Alors sortant de l'église, il trahit par l'abondance de ses larmes toute la force de son amour caché (1). Que de fois dans l'histoire, le monachisme n'a-t-il pas poussé des jeunes gens, des jeunes filles à un abandon semblable du mariage.

En discréditant le mariage, le monachisme n'a-t-il pas encore contribué à le faire moins respecter

(1) De Montalembert, *Moines d'Occident*, tome II, p. 559 à 561.

par ceux qui s'y engageaient ? Il n'est pas facile de suivre dans les esprits et de retrouver dans les actes l'influence d'une doctrine fausse et immorale, surtout quand cette influence peut être mêlée à d'autres, à des influences physiques comme celles de la race, du climat, ou à d'autres influences religieuses, comme les faciles absolutions du confessionnal. Mais il y a un fait que je crois démontré par l'observation, c'est que dans les pays catholiques où sévit le monachisme, la moralité conjugale n'est pas à un niveau aussi élevé que dans les pays protestants ; c'est que dans les pays catholiques, l'infidélité conjugale, surtout du côté du mari, est traitée par l'opinion avec beaucoup plus d'indulgence ; qu'elle est même presque admise comme une sorte de fatalité à laquelle la femme doit savoir se résigner. Mais, quand même cela serait, peut répondre l'Eglise, comment pourrais-je être responsable de la situation ? Je fais du mariage un sacrement, j'enjoins formellement aux époux le devoir de la fidélité ; je leur enseigne l'indissolubilité de leur union, plus rigoureuse en cela que le protestantisme qui admet le divorce. Cela est vrai, mais d'autre part, par suite de la contradiction où vous a jetée l'admission du monachisme, vous affaiblissez le respect pour le mariage, vous lui ôtez une partie de son prestige en décla-

rant que c'est un état nécessairement inférieur et imparfait, un état assujetti à ce que vous appelez les faiblesses de la chair. N'est-ce pas un truisme que de dire que ce qui est discrédité aux yeux de l'homme perd une partie de son prix, et qu'il tient moins à conserver intacte une relation qu'on lui présente comme elle-même forcément inférieure et imparfaite, une relation d'où l'on exclut la possibilité de la perfection morale ? De fausses notions morales ne peuvent manquer d'avoir une répercussion fâcheuse dans les mœurs.

Le second dommage que le monachisme cause à la famille, c'est l'affaiblissement, la destruction des affections familiales. Il est de l'essence du monachisme d'introduire des séparations dans les familles. Les jeunes gens, les jeunes filles qui entrent en religion quittent leurs parents, leurs frères, leurs sœurs, se détachent d'eux, sont perdus pour eux. Ici encore il n'y a qu'à feuilleter l'histoire du monachisme pour découvrir une foule de faits à citer comme exemples. Quand Antoine, le fondateur de l'érémitisme, veut s'enfoncer dans le désert, il abandonne sa jeune sœur aux soins d'une communauté de vierges chrétiennes. Quand Patrick prêche à la fois le christianisme et le monachisme en Irlande, il entraîne de nombreuses jeunes filles à consacrer leur virginité au Christ,

malgré les reproches et l'opposition de leurs parents : c'est lui-même qui le raconte dans sa *Confession*. Voyez la conduite du jeune François d'Assise à l'égard de son père, que non seulement il quitte à deux reprises pour obéir à sa prétendue vocation religieuse, mais qu'il dépouille pour faire des distributions aux pauvres. Voyez Thomas d'Aquin, prenant à seize ans l'habit et partant pour Rome, malgré les larmes de sa mère et les colères de sa famille. Voyez Ignace de Loyola, rompant à tout jamais avec sa famille, se refusant depuis 1540 à écrire même une simple lettre aux siens ! Et ainsi tout le long de l'histoire jusqu'à nos jours, où chacun de nous a eu probablement la connaissance personnelle de familles affligées par la perte de l'un ou de l'autre de leurs membres incités par l'enseignement des conseils de perfection à abandonner leur parenté pour la vie du couvent.

Cette accusation grave de désorganiser les familles, d'affaiblir le sentiment de la famille, les docteurs catholiques font de grands efforts pour la repousser, Ainsi, le docteur Didiot déclare que les religieux et les religieuses ne sont reçus au noviciat qu'à la condition de n'être point nécessaires, matériellement ou moralement, à leurs père ou mère, qu'ils conservent pour les leurs une affection ordinairement plus vive et plus

vivace que leurs frères ou sœurs mariés, et doivent au besoin retourner au foyer paternel quand leur présence y devient nécessaire à l'existence ou au salut de leurs parents. L'apologie est faible. Je comprends ce que sont des enfants qui ne sont pas *matériellement* nécessaires à leurs parents ; cela veut dire qui n'ont pas besoin de les entretenir, de les nourrir, de les vêtir ; mais des enfants qui ne sont pas *moralement* nécessaires à leurs parents, qu'est-ce que cela signifie ? Probablement des enfants qui n'ont pas besoin de faire la leçon à leurs parents, parce que ceux-ci sont de bons catholiques. Mais est-ce que les parents n'ont pas moralement besoin de leurs enfants, quand ils ont besoin du soutien, du réconfort, de la joie de leur affection persistante ? On prétend que les religieux et les religieuses gardent cette affection persistante. Alors, de loin et de bien loin, et en petite quantité ; car pour eux Dieu, c'est-à-dire l'église, le couvent, doit passer avant tout le reste ; et le fond même de leur profession religieuse, n'est-ce pas le renoncement aux affections terrestres pour s'absorber dans les seules affections célestes ? On essaie de prouver que le monachisme ne prend pas les enfants à leurs parents ; mais alors pourquoi, lorsque les parents regimbent, résistent, leur prêche-t-on le devoir du sacrifice ? Rendez à Dieu,

leur dit-on, les enfants que Dieu vous a donnés. Ou bien encore : Immolez vos affections au bien supérieur de vos enfants, à la perfection à laquelle ils aspirent. Lisez ce que saint Bernard dictait à un jeune novice que ses parents disputaient au couvent : « Père inhumain, mère cruelle ! qui aimez mieux me voir périr avec vous que de me voir régner loin de vous... ne craignez-vous que de périr seuls ? » Les documents officiels de la Société de Jésus ne conseillent-ils pas aux novices d'interrompre toute communication, même par écrit, avec leur famille, « parce qu'elle ne sert qu'à troubler la tranquillité intérieure de ceux qui s'occupent de choses spirituelles ? »

Les faits sont conformes à la théorie : il est de l'essence du renoncement monastique, par son absurde opposition entre Dieu et le monde, de détruire les affections de la famille, comme toutes les affections humaines, pour y substituer le seul amour de Dieu : « unique fin, dit Bossuet, de notre création. O amour, venez vous-même, régnez, vivez, consumez tout l'homme par vos flammes pures : qu'il ne reste que vous pour l'éternité ! » Ce sont les derniers mots de son sermon sur les obligations de l'état religieux.

*
* *

Une morale contre nature, qui comprime et mutile, au lieu de régler et de développer, se condamne par ses conséquences aussi bien que par ses principes. Elle tente l'impossible. Elle se met en travers de forces très actives, très énergiques. Elle veut leur résister. Mais parce qu'elles font partie de l'être vivant, ces forces exercent leur poussée en dépit de tout; parce qu'on leur ferme leurs issues légitimes, elles s'en créent d'autres; parce qu'on ne leur permet pas de suivre l'ordre qui leur est propre, elles prennent le chemin du désordre; elles deviennent mauvaises et funestes. Que de fois les moines, s'imposant une morale soi-disant céleste (1), angélique, mais anti-humaine, n'ont-ils pas succombé dans le cloître et hors du cloître à des passions qui n'étaient plus pour eux que libertinage et que souillure!

Rien ne prouve mieux cette fatalité d'une loi contre nature que la tendance perpétuelle des ordres à la décadence et à la démoralisation. Dans leur nombre infini, il n'y en a qu'un, celui des Chartreux, qui puisse se vanter de n'avoir jamais

(1) Par la plus fantaisiste des étymologies, saint Jérôme fait dériver *cœlebs*, célibataire, de *cœlum*, ciel.

eu besoin de réforme pour cause d'infidélité à sa règle. Et encore! On peut bien douter que des moines fabricants de liqueurs soient demeurés dans l'esprit de leur règle primitive.

On se le rappelle, l'ordre des Bénédictins fut fondé au commencement du VIe siècle ; c'est en 529 que saint Bernard rédige sa règle pour ses moines du Mont Cassin. A la fin du siècle, en 590, un des fils de saint Benoît, Grégoire Ier, monte sur le trône pontifical, et l'une des œuvres à laquelle doit se vouer ce premier moine-pape, c'est déjà la réforme monastique. Il lui faut rétablir la discipline qui s'est fort relâchée, veiller surtout à la stricte observation de la continence, interdire rigoureusement aux femmes l'entrée des communautés d'hommes, ordonner qu'il y ait une distance suffisante entre les monastères des deux sexes.

Grégoire Ier ne réussit pas à enrayer le mal. La richesse croissante des couvents devient un nouveau ferment de corruption. Dans nombre de couvents, le vœu de chasteté n'est plus qu'un mot et ces maisons de retraite et de prières se convertissent souvent en lieux de perdition. Le couvent du Mont Cassin lui-même, le berceau et le chef-lieu de l'Ordre, est un des plus ardents à violer la règle.

Pour remédier à ces abus, saint Benoît d'Aniane formule vers 780 une règle plus sévère que celle de saint Benoît de Nursie. Mais ses tentatives pour l'appliquer sont vaines, malgré l'appui de Louis le Débonnaire, qui le charge d'inspecter tous les monastères de l'empire et, à la mort de Benoît d'Aniane, ses statuts tombent promptement dans l'oubli.

Cette première réforme est inefficace.

Une seconde a plus de succès : c'est celle qui aboutit à la fondation de la congrégation de Cluny qui s'intitule fièrement la fille aînée de l'ordre de saint Benoît. Elle naît dans l'abbaye de Cluny, près de Mâcon, et est inaugurée par Bernon, un seigneur entré en religion, puis continuée par Odon, le second abbé. La congrégation de Cluny se rend célèbre par son rigorisme ascétique et par sa charité. Elle atteint à une considération telle que l'opinion publique refuse le nom de bénédictins aux religieux qui ne se rattachent pas à ce sous-ordre.

Mais Cluny aussi s'enrichit et se corrompt ; le déclin commence sous le septième abbé Ponce dont les mœurs sont si dissolues que le pape Calixte II l'amène à se démettre de ses fonctions. Momentanément endigué, le mal reprend après le neuvième abbé, Pierre le Vénérable, mort en 1156,

et reprend définitivement. Ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'on voit se produire un essai de relèvement intérieur. Quelques couvents embrassent la réforme connue sous le nom d'étroite observance de Cluny. Mais il n'en résulte qu'une lutte intestine entre Clunistes réformés et non réformés, et ces divisions précipitent et achèvent la dissolution. Comme le dit l'abbé Fleury, quand l'Assemblée Constituante rendit son décret abolissant les ordres, elle ne fit, en ce qui concerne Cluny, que proclamer une ruine déjà accomplie.

Il serait fastidieux d'énumérer toutes les réformes dont l'ordre des Bénédictins a été l'objet. Camaldules ou Bénédictins blancs, Bénédictins de Vallombreuse, Cisterciens ou Bernardins, illustrés par saint Bernard, Célestins, Olivétains, Feuillants, Congrégation de Saint-Maur, Trappistes, tous ces sous-ordres se sont toujours institués en vue d'une réforme à opérer. Le besoin de réformes était donc incessant et, dans les plus importantes de ces fondations nouvelles, même dans celle de Citeaux, l'une des plus austères au début, la réforme s'est toujours tournée en décadence.

Nous n'avons parlé que de l'ordre des Bénédictins. Si nous prenions tour à tour les autres grands ordres : Carmes, Augustins, Franciscains, Dominicains, nous retrouverions la même monotone

histoire : décadence, réforme, corruption nouvelle, ruine !

Bien qu'ils essaient d'atténuer les désordres du monachisme, les apologistes catholiques n'osent pas les nier; ce serait un trop violent outrage à l'éclatante vérité historique. Mais, à les entendre, ces abus ne seraient pas la conséquence naturelle et nécessaire de l'institution monastique en elle-même. Ils seraient susceptibles d'autres explications.

Une des principales se tire de la *commende*, que de Montalembert appelle la lèpre de l'ordre monastique. Au VIIIe siècle, un certain nombre de barons ou seigneurs, en France notamment, réussirent à s'emparer de la direction d'abbayes et à s'attribuer une partie de leurs revenus. L'exemple était trop séduisant pour ne pas être suivi. Au XIe siècle, on vit des princes, non contents de mettre la main sur des monastères dans leur propre intérêt, en confier l'administration à des serviteurs qu'ils voulaient récompenser ; c'était une façon de faire acte de reconnaissance aux dépens d'autrui. Ces abbés laïques (1) (*abbates commendatarii*, à qui les monastères étaient con-

(1) Les commendataires pouvaient aussi être des prêtres étrangers à la vie régulière.

fiés), ne se faisaient pas faute d'exploiter la position, et il va sans dire que leur direction ne contribuait pas à ramener leurs subordonnés à la stricte observation de la règle. A partir du XVIe siècle, le mal atteignit des proportions formidables. Des enfants étaient, dès leur berceau, pourvu d'abbayes ; les plus célèbres monastères servaient d'apanages aux rois ou à leurs favoris ; ils faisaient l'objet d'un trafic avoué et servaient à créer ou à grossir des fortunes scandaleuses.

Il est certain qu'un pareil régime ne put qu'accélérer la décomposition des ordres. Mais il est non moins évident que ce régime lui-même prit naissance dans la corruption des ordres. Quel baron ou quel prince eût jamais songé à s'emparer d'une abbaye ou de ses revenus, s'il se fût trouvé en présence de communautés de pauvres réels, vivant dans la plus grande simplicité et frugalité, tout absorbés dans leurs méditations, leurs prières, leurs charités ? C'est la richesse, le luxe des couvents qui attirèrent sur eux la cupidité, la rapacité; c'est leur dérèglement qui leur fit accepter, sans trop de résistance, des chefs qui n'avaient rien d'austère et qui se scandalisaient peu de leurs déportements.

Au surplus la commende n'a pas été universelle. L'Allemagne catholique sut s'y dérober à partir de

la Réforme; la Belgique réussit à s'en préserver, grâce à ses anciennes franchises politiques. Et pourtant la corruption a été générale : ni l'Allemagne ni la Belgique n'en ont été exemptes.

A cette première explication, de Montalembert en ajoute une autre qui est curieuse. Il fait deux parts dans l'histoire du monachisme : l'une comprend tout ce qu'il y a de bon, l'autre tout ce qu'il y a de mauvais. Tout ce qu'il y a de bon, tout ce qu'il y a de nobles vertus, de fruits excellents et purs, provient de l'institution ; tout ce qu'il y a de mauvais, tout ce qu'il y a de désordres et d'abus, provient de la faiblesse humaine qui est incompatible avec la perfection soutenue, provient de la dépravation naturelle à l'homme qui le suit et le rejoint partout.

L'explication est commode : je la signale à toutes les institutions auxquelles un semblable mélange de bien et de mal peut se reprocher. Mais pour le monachisme surtout elle constitue la plus vaine échappatoire. Voici un système ayant les plus hautes prétentions quant à son but et à ses moyens : il se propose la perfection ; il ne s'adresse qu'à des individus choisis qu'il déclare spécialement appelés de Dieu, qu'il assujettit à un noviciat pour éprouver leur vocation, qu'il munit de secours exceptionnels, « car Dieu, dit le

concile de Trente (session XXIV, canon 9) ne refuse pas le don de chasteté à ceux qui le lui demandent comme il faut, et il ne souffre pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces. » Si malgré toutes ces précautions et toute cette assistance. malgré le triage préalable, le noviciat, la vocation divine et la grâce surnaturelle, les défenseurs du système sont réduits à alléguer les irruptions de la faiblesse et de la dépravation humaines pour expliquer les chutes du monachisme roulant à fois réitérées de décadence en corruption, ne mettent-ils pas naïvement au jour l'impuissance de l'institution même ; car enfin quelles garanties pourrait-elle demander de plus ? Mais à nos yeux, cette impuisssance ainsi reconnue, ces innombrables défaites, elle ne les doit pas à la faiblesse et à la dépravation humaines. Ce qu'elle proscrit par ses vœux, le mariage, les affections de la famille, le désir de la propriété, l'amour de la liberté, ce n'est pas le mal, c'est la vraie, bonne et saine nature humaine ; et la dissolution monastique, si effrayante dans le passé, a été le châtiment logique et nécessaire de cette lutte contre la nature.

Pour prouver que le monachisme n'est pas par son essence même fatalement voué à la décomposition, ses partisans ont un dernier argument : opposant le présent au passé, ils vantent la supé-

riorité morale des ordres actuels qui, disent-ils, démontrent pratiquement, par leur fidèle observation de la règle, la possibilité d'une vie religieuse chaste et pure.

J'imagine que, dans la pensée même de ceux qui le présentent, cet argument n'a qu'une portée restreinte. Je doute qu'ils songent à l'étendre au monachisme tout entier et qu'ils s'en servent pour affirmer la haute moralité des moines de l'Italie, de l'Espagne, des républiques de l'Amérique du Sud. Ce serait peut être trop d'audace. Non : ils visent surtout les religieux de la France et du nord de l'Europe.

On peut admettre que dans ces dernières contrées les couvents ne sont plus ce qu'ils étaient avant la Révolution, que la règle y est en général mieux observée.

Mais nous faisons remarquer que des causes énergiques peuvent réagir *pour un temps* contre les vices d'une institution et en suspendre les conséquences funestes. L'enthousiasme qui a marqué la renaissance des ordres au siècle dernier, le souvenir encore vivace des terribles leçons de la Révotion, la transformation qui a réduit considérablement le nombre des congrégations contemplatives, vivant en clôture, à l'abri du siècle indiscret, pour multiplier extraordinairement celles qui, se vouant

au prosélytisme et à la lutte, se trouvent par la force des choses placées davantage sous le contrôle public ; voilà tout autant de causes qui ont momentanément aidé à diminuer pour les religieux les périls d'une vie contre nature.

Mais l'histoire nous le montre, de pareilles causes qui se sont toujours exercées à l'occasion des grandes réformes, épuisent peu à peu leurs effets protecteurs : la digue se brise et laisse passer le flot de la décadence. Or, de nos jours, ces causes ont certainement perdu de leur force, et déjà d'évidents symptômes de décadence apparaissent : le goût des affaires et des intrigues politiques, la passion de l'argent, l'exploitation de l'enfance, l'esprit d'orgueil et de domination, et en particulier, ce qui nous concerne le plus dans ce chapitre, moins de fidélité au vœu de célibat.

Pour nous profanes, il est difficile d'arriver à toute la vérité sur ce dernier point. Les précautions sont si bien prises pour éviter le scandale, pour dissimuler les fautes, pour cacher les coupables : des exemples récents, la singulière disparition du chanoine Rosenberg et la substitution opérée avec succès par les moines de Beyrouth, l'inique persécution de l'abbé Allégret, viennent encore de le prouver.

Cependant on ne parvient pas toujours à main-

tenir le mystère : il se produit parfois des indiscrétions bien intentionnées, mais compromettantes, qui lèvent un coin du voile.

En 1881, un prêtre publiait sous le pseudonyme de *Thomas Verax* un opuscule intitulé : *La Vérité, toute la Vérité, rien que la Vérité sur la Chasteté et l'Incontinence dans le Clergé catholique*. L'auteur, aussitôt frappé de suspense, était partisan du célibat; et s'il dénonçait des abus, il n'avait d'autre objet que l'obtention de réformes rendant le célibat moins illusoire et la vie cléricale plus pure. Or cet auteur écrivait :

« L'auteur a vu de près les congrégations religieuses : on s'en apercevra aisément par les réflexions qui vont suivre et par celles qu'il publiera plus tard.

« Chez les religieux, la chasteté court généralement moins de dangers que chez le prêtre séculier; l'incontinence rencontre plus d'obstacles; il doit donc y avoir moins d'infidélités et surtout moins de scandales.

« Cependant on les accuse beaucoup, dans une certaine fraction du monde; on les injurie gravement, grossièrement et de façon à faire grandement rougir. Chez eux comme chez nous, les bons payent pour les mauvais ou avec eux, car il y a aussi des mauvais et des bons. Mais, il faut bien

l'avouer, beaucoup donnent très réellement prise à la critique. Beaucoup légitiment les soupçons d'un monde peu disposé à croire à la chasteté des hommes austères, encore moins à la chasteté des hommes imprudents et légers.

« Les religieux peuvent-ils donc, quand on les injurie sur ce point, crier consciencieusement à la persécution et au martyre ? Non, en beaucoup de congrégations. Nous allons dire pourquoi. »

Et *Verax* consacre à ce sujet tout un chapitre que nous ne pouvons, faute de place, reproduire ici. Nous ne pouvons que renvoyer à l'ouvrage qui fait un tableau peu flatteur de la chasteté cléricale, soit dans le clergé régulier, soit dans les congrégations.

Certains religieux rentrés dans le siècle confirment ces accusations. M. Edouard Bornat, ancien dominicain (1), donne des détails scabreux sur la vie et les mœurs de certains pères désignés par des initiales. C'est aller un peu loin et friser la diffamation. Mais je ne sache pas que l'auteur ait été réfuté ou poursuivi. En tout cas, ce qu'il n'y a pas moyen de contester, ce sont les assez nombreux méfaits de petits frères qui, chaque année,

(1) *L'autorisation des Congrégations religieuses et les Dominicains modernes.*

sollicitent l'attention non seulement du public, mais des tribunaux. Je regrette de n'avoir pu trouver une statistique exacte et complète des condamnations prononcées depuis vingt-cinq ans ; ce serait un calcul peu agréable, mais fort utile, qui ouvrirait les yeux de bien des aveugles.

Le Monachisme doit porter, avec la responsabilité des désordres de ses propres membres, celle de tous les égarements du clergé séculier. Car c'est l'esprit monastique qui a fait triompher dans l'Eglise le célibat des prêtres. Au commencement, les apôtres, les pasteurs et les évêques se mariaient. Mais au second siècle, lorsque naquit cet ascétisme qui fut la première phase du Monachisme, on vit s'introduire la tendance à préférer les célibataires aux hommes mariés, pour l'exercice des fonctions ecclésiastiques. Cependant, jusqu'à la fin du IVe siècle, le renoncement au mariage resta volontaire pour les clercs. Après cela, le Monachisme grandissant en influence, on s'appliqua à le rendre obligatoire. On y parvint en Italie, en Espagne, en Afrique ; mais, dans les pays de race germanique, les résistances du clergé furent vives, comme le prouve le grand nombre des ordonnances rendues sur cette matière. Le célibat des prêtres ne triompha qu'au milieu du XIe siècle, et cela grâce à un moine couronné de la tiare,

Grégoire VII, et grâce à l'armée monastique qui lui fournit ses auxiliaires les plus dévoués et les plus tenaces.

Nous sommes donc pleinement en droit d'endosser à l'esprit monastique toute l'immoralité des deux clergés. Or, d'après ce qui est connu, d'après ce qui est de notoriété historique et publique, on peut pressentir tout ce qu'a été la réalité, l'inconnu étant toujours en ces matières, pour des raisons faciles à comprendre, plus important que le connu, dans l'Eglise comme dans le siècle, et plus encore dans l'Eglise que dans le siècle, où l'art de cacher les scandales n'a pas atteint à la même perfection. On peut donc être persuadé que si toute l'immoralité qui a existé dans les deux clergés : séductions, adultères, concubinages, souillures d'enfants, vices contre nature, pouvait apparaître nettement devant les esprits, l'institution du célibat clérical serait balayée par une effroyable explosion d'horreur et de colère.

*
* *

Notre dernier grief contre le Monachisme, au point de vue moral, c'est l'abus abominable qu'il a fait de la casuistique.

La casuistique, c'est-à-dire cette partie de la

morale qui étudie les cas difficiles de conscience et qui cherche à en donner la solution, n'est pas d'institution monastique. Elle est antérieure au christianisme. Les rabbins juifs, les philosophes stoïciens, Cicéron, dans son traité des *Devoirs*, et d'autres y ont porté leur attention.

En elle-même, et dans son véritable esprit, la casuistique n'a rien que de naturel et de légitime. Mais elle a pris de bonne heure dans l'Eglise un développement excessif. La première cause en fut la discipline que l'Eglise institua avec des pénalités pour sanction, ce qui entraînait à des appréciations très délicates de la nature de la faute et du degré de responsabilité. Une seconde cause, bien plus puissante encore, ce fut l'usage de la confession et le progrès continuel de cette pratique aboutissant à l'érection de la confession auriculaire en loi de l'Eglise par le IVe concile de Latran en 1215. Au tribunal de la pénitence, le prêtre était chargé de déterminer la qualité bonne ou mauvaise des actions des fidèles, leur degré de mérite ou de démérite, la nature des peines à appliquer aux fautes, suivant la gravité. Cette mission était difficile : pour guider et éclairer le confesseur, on multiplia et l'on grossit les *libri pœnitentiales* ou livres pénitentiaux. On arriva même à composer des ouvrages où tous les cas possibles et même

impossibles, jusqu'à des cas monstrueux, étaient énumérés sous certaines rubriques et d'après un ordre généralement alphabétique, et où l'on indiquait pour chacun de ces cas le jugement à prononcer, la pénitence à infliger et les conseils à donner pour l'avenir.

J'ai dit que ce développement est excessif, partant mauvais et condamnable. D'abord une casuistique complète est une pure impossibilité. La variété des conditions intérieures, psychologiques, et des conditions extérieures est trop grande pour que l'on puisse se représenter et décrire tous les cas qui peuvent surgir. Il n'y a jamais deux cas qui soient absolument identiques ; la vie avec sa multiple richesse se moque de toutes les classifications de la morale scolastique. C'est tromper les gens que de leur faire croire qu'il existe des livres, des dictionnaires, même en vingt volumes, où ils pourront découvrir leur cas exact chaque fois qu'il se trouveront en face d'une difficulté de conscience.

Ensuite une casuistique minutieusement détaillée a le tort grave d'enlever à l'homme sa nature d'agent moral pour le transformer en une machine. La morale est un art, l'art de bien vivre, l'art de reproduire dans son âme les traits de l'idéal humain ; et de même qu'il n'y a pas d'art qui puisse

maître de l'étude la plus appliquée du manuel le plus complet, point d'art sans inspiration et sans spontanéité, de même il n'y a pas de vraie morale, de vraie vertu immanente, sans réflexions personnelles, sans luttes personnelles, sans déterminations personnelles. L'homme ou la femme qui se place sous la direction d'un casuiste, quelque habile qu'il soit, ou cherche dans un *Compendium*, quelque vaste qu'il soit, des décisions toutes faites pour ses difficultés morales, cet individu-là abdique sa dignité et cesse d'être une conscience vivante pour se transformer en un écho mort.

C'est sans doute parce qu'elle est contraire à la nature des choses et à la véritable essence de la morale que la casuistique, telle que l'a conçue le catholicisme, s'est toujours discréditée par des écarts et des excès destructeurs de la morale.

Le premier de ses fruits empoisonnés, c'est le probabilisme. La prétention à poser et à résoudre les cas les plus complexes entraînait une grande diversité dans les solutions. En face de ces divergences, comment les pauvres âmes qui cherchaient des directions et des lumières sûres devaient-elles se guider ? On commença par leur répondre qu'il fallait donner la prépondérance aux avis des docteurs les plus autorisés. Mais à quel signe les reconnaître ? Qui en dresserait la liste officielle et in-

discutable? Pour sortir de cette nouvelle difficulté on finit par poser le principe que, du moment qu'une opinion a été proposée par un auteur grave, elle est probable et qu'on peut y conformer sa conduite. Naturellement, si nous trouvons cette opinion chez plusieurs docteurs graves, et si elle elle est enseignée depuis longtemps, elle en acquiert un plus haut degré de probabilité. Mais comme il reste quelque incertitude, je ne suis pas obligé de m'attacher à l'opinion la plus probable ; il suffit qu'une opinion soit rendue probable par l'autorité d'un seul docteur grave pour qu'il me soit moralement loisible de la suivre.

Vous voyez la conséquence. Comme il y a beaucoup de questions où les docteurs sont d'avis différents, chacun de nous reste libre de choisir dans le nombre la solution qui lui plaît le mieux. Chacun peut se servir à son gré de cette heureuse et commode diversité, pour laquelle Escobar bénissait avec effusion la divine Providence, parce que, grâce à la variété des opinions, le joug du Christ devient plus doux à porter.

Une fois sur cette pente de l'immoralité, la casuistique glisse plus bas encore : elle interprète de façon si large le péché philosophique, le péché résultant de l'invincible ignorance des exigences de la raison véritable, disons plus simplement le

péché d'ignorance, qu'elle arrive à excuser le crime par une insuffisance d'attention préalable, de réflexion sur les qualités bonnes et mauvaises de ce que l'on fait ; elle permet les directions d'intention, et justifie des actions coupables, pourvu qu'on en fasse les moyens d'une fin morale ; elle autorise les réticences et les restrictions mentales qui transforment un mensonge en vérité, en ajoutant au mensonge dit tout haut la vérité tout bas. Quand elle en est arrivée là vous voyez ce que devient la casuistique : un habile système pour tourner la loi morale, pour se donner l'air, le semblant de la suivre, tout en la violant effrontément. Un pareil système est dépouillé de la première condition de toute moralité : la droiture d'intention, la loyauté envers le devoir.

Quelle est la responsabilité des ordres religieux dans le développement corrupteur de la casuistique ? Elle est très grande, comme dans toutes les déviations du catholicisme.

Le premier casuiste important de l'Eglise, le premier qui ait rédigé une *Somme*, ou recueil prétendûment complet des cas de conscience, est un dominicain, Raimond de Pennaforte, qui écrivit au commencement du XIIIe siècle. Sa *Somme* eut un grand succès et devint le modèle de beaucoup d'ouvrages du même genre. Au XIVe et au XVe siè-

cles, ce sont les Franciscains qui produisent les recueils les plus réputés, ainsi la *Somme* dite *Astesana*, par le franciscain Astenus, et la *Somme* dite *Angelica*, par le franciscain Angelus de Clavasio. Les divergences entre les auteurs introduisent de bonne heure le probabilisme pratique ; mais c'est un moine dominicain, Barthélemy de Médine, qui eut au XIVe siècle le triste honneur d'inaugurer le probabilisme théorique, et de formuler ce principe irrationnel et licencieux : « *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior* » (1) ; si une opinion est probable, il est permis de la suivre, bien que la contraire soit plus probable.

Sur le bûcher qu'il érigea en 1520, pour brûler la bulle de Léon X et divers écrits catholiques, Luther jeta l'*Angelica*, symbolisant par cette destruction la rupture de la Réforme avec le système odieux de la casuistique. Malgré son énergique protestation, la casuistique eut, après la réformation, une période de recrudescence extraordinaire : c'en a été la phase la plus mauvaise et la plus dangereuse que le monde ait jamais vue.

On a donné à cette casuistique du XVIIe siècle le

(1) Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, traduction Eugène Choisy, p. 415.

nom de Jésuitisme, parce que les Jésuites en furent les principaux auteurs. Cependant, il ne faut pas oublier qu'ils ne sont pas les seuls coupables. En 1879, M. Paul Bert prononça à la Chambre française un discours retentissant sur l'enseignement moral des Jésuites. Le P. Ch. Clair, dans ses *Lettres à MM. Jules Ferry et Paul Bert, en réponse à leurs attaques contre l'enseignement catholique*, ripostait triomphalement à M. Paul Bert : « Des neuf auteurs dénoncés par vous avec plus ou moins d'équité, pas un n'est jésuite ! » Mais si la réplique du P. Clair était topique comme défense de son ordre contre un discours spécial, elle n'aboutissait en réalité qu'à rappeler un fait grave, c'est que les Jésuites n'ont pas eu le monopole de la casuistique, qu'ils l'ont reçue en héritage des ordres plus anciens, et que bien d'autres religieux, dans les temps modernes, l'ont cultivée concurremment avec eux. En effet, parmi les plus fameux casuistes modernes, le Père Antoine de Cordoue était franciscain, le Père Caramuel cistercien, saint Alphonse de Liguori rédemptoriste.

Mais il n'en demeure pas moins vrai que ce sont les Jésuites qui se sont le plus adonnés à la casuistique et l'ont le plus pervertie. Pour savoir ce qu'ils en avaient fait au XVIIe siècle, il n'y a qu'à relire les *Provinciales*, livre immortel où l'on a

bien pu relever quelques petites erreurs, mais que l'on n'a jamais sérieusement réfuté. Ne disposant pas d'assez de place pour de longues citations, je prie le lecteur de parcourir les pages que Pascal a consacrées, dans la huitième lettre, aux discussions des Jésuites sur le prêt à intérêt. Il y verra, avec un mélange d'amusement et de dégoût, comment les Jésuites s'y prenaient pour éluder la condamnation du prêt à intérêt par l'Eglise et pour autoriser l'intérêt sans paraître l'autoriser.

Tous les auteurs catholiques ne contestent pas ces excès de la casuistique au XVIIe siècle ; il y en a tout de même qui répugnent à nier l'évidence, mais ils affirment que ces abus n'existent plus. Dans les *Lettres* que je citais tout à l'heure, le P. Clair écrivait que « la théologie contemporaine, particulièrement chez les Jésuites, est incomparablement plus sévère qu'au temps de Valentia » (XVIIe siècle). *Incomparablement* plus sévère ! cela est sévère pour Valentia et consorts : c'est l'aveu formel de leur défaut de sévérité.

Je crois en effet que Pascal, Arnauld et d'autres, n'ont pas écrit en vain. L'opprobre et le ridicule jetés sur les Jésuites par leurs maximes retorses et relâchées, leur ont appris un peu plus de sagesse ; ils ont adouci, atténué le probabilisme et le reste. Mais leur casuistique est encore bien mauvaise et

celle de leurs émules des autres ordres ne vaut pas mieux. Si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à étudier un peu le *Compendium* du jésuite Gury et celui du rédemptoriste Alphonse de Liguori. Tous deux sont de hautes autorités. Liguori a été canonisé par Grégoire XVI ; Pie IX et Léon XIII ont recommandé la propagation de ses œuvres, et Léon XIII a déclaré formellement que sa « Théologie morale offre aux directeurs de conscience une règle parfaitement sûre. »

Voici d'abord un exemple que j'emprunte à Gury :

Il pose cette question : De petits vols peuvent-ils se réunir de manière à constituer un fait grave (*gravem materiam*) ? Après avoir répondu affirmativement, il demande si de petites fautes se réunissent encore, quand il y a entre eux un long intervalle. Non, déclare-t-il, suivant l'opinion la plus commune. La raison en est que, séparés par un long intervalle, de petits vols ne sont pas moralement unis d'après l'estimation ordinaire des hommes : par conséquent, ils ne constituent pas un seul objet de genre moral.

Mais qu'est-ce qu'il faut entendre par un long intervalle ? Il faut probablement opiner que les larcins ne se réunissent pas en un tout, au delà d'un intervalle de deux mois. Certains docteurs

exigent un intervalle d'un an ; d'autres se contentent d'un mois. Mais Gury impute aux uns trop de rigueur et aux autres trop peu (1).

D'après lui donc, un individu qui aurait la précaution de mettre un espace de deux mois entre ses larcins, ne deviendrait pas gravement coupable ! Quelle morale arbitraire, mécanique et..... commode !

Liguori a été récemment fort attaqué et défendu en Belgique, à l'occasion de citations plus ou moins exactes de sa Théologie morale faites à la Chambre des Représentants les 3 et 4 décembre 1902. Les citations avaient trait à la doctrine de Liguori sur les *tentatives de séduction des confesseurs*. Si l'on remonte à l'ouvrage même de Liguori, on y voit avec étonnement que ce grand saint, bien qu'il admette d'une manière générale la dénonciation du prêtre séducteur, offre cependant à celui-ci nombre de moyens d'échapper à ce péril.

Ainsi, pour que la dénonciation soit de droit pour la pénitente, il faut que la sollicitation ait lieu soit pendant la confession, soit immédiatement avant ou après, soit à l'occasion ou sous prétexte de confession, soit dans le confessionnal ou

(1) *Compendium theologiæ moralis*, 2e édition romaine, 1875, chapitre du vol.

dans un lieu choisi pour entendre la confession. Vous allez voir les arguties auxquelles prêtent certaines de ces conditions.

Immédiatement avant, cela veut dire qu'aucun intervalle ne doit se produire entre la demande de confession et la tentative de séduction. Si le confesseur profite de la demande de confession seulement pour converser, et si ultérieurement, dans la suite de l'entretien, il se trouve tenté et sollicite, il ne doit pas être dénoncé. Grâce à l'intervalle de cette conversation, le confesseur cesse d'être confesseur, et sa tentative de séduction n'ayant plus lieu à l'occasion de la confession, elle n'est plus dénonçable comme sollicitation d'un confesseur ! Ou encore, la sollicitation, pour être dénonçable, doit avoir lieu immédiatement *après* la confession, avant qu'aucune autre action n'intervienne. Elle n'est pas dénonçable, si elle a lieu après que la pénitente est sortie de la présence du confesseur, à moins que le confesseur n'ait donné rendez-vous à la pénitente, en lui disant : Attendez-moi un peu ; elle ne l'est pas non plus si elle a lieu le jour suivant et si le confesseur a eu au préalable avec la femme un entretien au sujet d'une affaire d'une grande importance et le concernant, pourvu que l'affaire soit venue en principal et la sollicitation par accident.

Quant au prétexte de la confession, si un confesseur sollicite une femme qu'il a invitée fictivement à se confesser en vue de la séduire, la dénonciation est légitime. Cependant, elle ne l'est plus quand même le confesseur aurait demandé à son supérieur la permission de visiter, sous prétexte de confession, la femme avec laquelle il a pris rendez-vous, parce qu'alors le prétexte de la confession n'existe pas pour la pénitente, mais seulement pour le supérieur. Le séducteur a la qualité de confesseur pour son supérieur, mais non pour la femme ! De même, il n'est pas dénonçable, s'il convient avec une femme qu'elle se fera passer pour malade afin de se faire visiter à domicile et de tromper les domestiques sur l'objet de cette visite, parce que le prétexte de confession est utilisé, non pour la sollicitation, mais pour tromper les domestiques. Enfin, Liguori exprime l'opinion que les confesseurs, qui consentent aux sollicitations de leurs pénitentes, ne doivent pas être dénoncés, car la bulle de Grégoire XV, qui oblige à la dénonciation du confesseur qui sollicite, oblige non pas les pénitentes sollicitantes, mais les sollicitées (1).

(1) Liguori, *Théol. mor.*, *De confessariis sollicitantibus. Lib. 6, tract. 4.* Ceux qui ne peuvent remonter à l'original, trouveront

Est-ce que toutes ces distinctions de temps, de lieux, d'occasions, tous ces mesurages d'intervalles, tous ces ergotages sur le texte d'une bulle, ne révoltent pas une conscience loyale et droite? Un prêtre n'a-t-il pas toujours le caractère de prêtre et de confesseur, et n'est-il pas toujours indigne de sa mission, ne mérite-t-il pas toujours la dénonciation dès qu'il séduit une femme, dans n'importe quel moment, à n'importe quelle occasion et sous n'importe quel prétexte? Et l'on dit que Liguori est un moraliste austère, rigoureux! Jugez un peu des autres!

Lorsque nous citons des textes trop difficiles à justifier, les apologistes du catholicisme, mis au pied du mur, répondent : Quel mal voulez-vous que ces idées peut-être un peu sujettes à caution fassent au grand public? Elles ne se trouvent que dans des ouvrages spéciaux, le plus souvent écrits en latin, et destinés seulement à l'usage des confesseurs qu'ils ont pour but d'aider dans la direction des âmes. Mais on ne remarque pas que si les confesseurs se servent de ces maximes au confessionnal, leurs pénitents à qui ils les appliquent doivent bien s'en apercevoir, et que de cette façon

les passages très exactement traduits dans les brochures de M. Lucien Anspach : *A propos de saint Alphonse de Liguori*.

le poison de cette casuistique relâchée pénètre dans les âmes. Si à un pénitent qui avoue un acte de compensation occulte, un acte par lequel il s'est payé lui-même en détournant subrepticement le bien d'autrui, le confesseur, suivant en cela l'opinion du P. Gury et d'autres, déclare qu'il n'a pas fait de mal, la compensation occulte étant juste et licite dans son cas, le pénitent connaîtra bien la doctrine de son confesseur et des graves autorités sur lesquelles celui-ci se règle.

Dans les faits, l'influence de la casuistique n'est pas malaisée à constater. Bien des catholiques, des prêtres, ne distinguent-ils pas entre un engagement d'honneur et un engagement de conscience, le premier qu'on n'est pas si coupable de violer, parce que ce n'est qu'un engagement vis-à-vis de soi-même, le second dont la violation est bien plus grave, parce que c'est un engagement vis-à-vis de Dieu? N'est-ce pas un journaliste catholique, un rédacteur du *Soleil* qui, pour justifier le colonel Henry, a inventé le faux patriotique, sous prétexte que certaines falsifications sont permises et légitimes dans l'intérêt général? Les religieux, cités comme témoins, n'emploient-ils pas notoirement, devant la justice, pour la défense de leur ordre, le mensonge, la réticence, l'équivoque? Qu'on se rappelle le procès des Assomptionnistes. « Vous

n'avez pas dit cela à l'instruction », fait observer le juge à l'un des pères. — « Non, mais maintenant que j'ai prêté serment, je dois dire la vérité. » — On demande au Père Hippolyte : « Qui est ce père Saugrain ? » — « C'est un de nos frères. » C'était lui-même, Saugrain étant son nom de famille. On leur reproche, à eux religieux, de se jeter dans la politique : « Comme association nous n'avons qu'un but religieux ; comme individus, comme citoyens, nous faisons de la politique. »

Quand on voit nombre de catholiques français se faire tour à tour royalistes, bonapartistes, boulangistes, antidreyfusistes, nationalistes, voire humbertistes, par haine du libéralisme et de la république, ne peut-on pas équitablement les accuser de pratiquer la maxime : la fin justifie les moyens ?

Montons plus haut jusqu'aux chefs de l'Eglise : nous n'aurons pas de peine à les prendre en flagrant délit de casuistique dans leurs actes publics. Benoît XIV, dans son encyclique *Vix pervenit*, en 1745, nage en plein dans la casuistique d'Escobar et de Liguori, relativement au loyer de l'argent, lorsqu'il déclare que l'usure, qui consiste à demander quoi que ce soit au delà de la somme prêtée, est réellement un péché, ainsi que l'avaient décidé des Conciles et des Papes, mais qu'il y a des occa-

sions où, pour des raisons spéciales, qui ne sont d'ailleurs pas précisées, le prêteur peut obtenir plus qu'il n'a prêté. Comme nous le verrons au chapitre suivant (1), les décisons des papes, qui permettent aux ordres de violer le vœu de pauvreté, tout en paraissant le respecter, sont des chefs-d'œuvre de casuistique. Enfin, car il faut se borner, c'est par une odieuse casuistique que le Concile de Constance et ses nombreux apologistes ont justifié l'assassinat de Jean Hus en 1415 au mépris du sauf-conduit de l'empereur Sigismond qui avait garanti au docteur bohémien la vie et la liberté. « Les saufs-conduits accordés aux hérétiques par les princes catholiques, dit le Concile, ne doivent causer aucun préjudice à la foi orthodoxe ni à la juridiction ecclésiastique, ni empêcher que ceux qui les ont ne soient examinés, jugés, punis, selon les règles de la justice, s'ils refusent de révoquer leurs erreurs, quand même ils seraient venus au lieu où ils doivent être jugés uniquement sur la foi d'un sauf-conduit, sans quoi ils ne s'y seraient pas rendus ; et celui qui leur aura promis sûreté ne sera point, dans ce cas, obligé de tenir sa promesse, par quelque lien qu'il se soit engagé, parce qu'il a fait tout ce qui dépendait de lui. »

(1) V. p. 309.

Beau raisonnement qui revient à ceci : Vous prince, vous promettez à cet homme qu'on ne le tuera pas, et vous me le livrez à moi, église, qui ordonne de le tuer. Malgré votre promesse, vous devez le laisser tuer, bien plus, comme bras séculier vous devez le faire tuer ; en lui disant, en disant au monde pour vous justifier : « Ce n'est pas moi, c'est l'Eglise. Moi, j'ai fait ce que j'ai pu en conduisant l'hérétique en sûreté jusqu'au pied de l'échafaud ; mais l'échafaud c'est l'Eglise qui l'a dressé : je m'en lave les mains. » Voilà bien la casuistique des moines du moyen-âge et de tous les temps mise criminellement en action par la suprême assemblée de l'Eglise.

Comment se fait-il que la casuistique ait toujours trouvé dans les ordres religieux le sol le plus favorable ?

La casuistique s'étant établie dans l'Eglise, sous l'action de la discipline ecclésiastique et de la confession auriculaire, on peut dire qu'elle est inhérente au système catholique. Si, au moyen-âge, elle a été surtout cultivée par les moines, c'est qu'ils avaient le monopole des études théologiques et morales, qu'ils étaient les savants et les docteurs de l'Eglise. Mais cela n'empêche pas qu'ils ont fait subir à la casuistique l'influence de l'esprit monastique ; que si elle a autant dévié

entre leurs mains, c'est qu'il y a quelque chose chez eux qui les pousse vers ces déviations.

L'exemple des Jésuites est concluant : ils sont dans leur force au XVIIe siècle, justement alors que le clergé séculier a une période remarquable de vitalité et de gloire, et cependant ce ne sont pas les Bossuet ou les Fénelon qui cultivent la casuistique, ce sont les religieux, surtout les Jésuites.

Si les religieux ont fait preuve dans la casuistique, comme d'ailleurs dans la scolastique, d'un esprit plus subtil, plus faux, n'est-ce pas d'abord parce qu'ils se mettent davantage en dehors de la vie naturelle, qu'ils en perdent plus vite le sentiment? Leur genre de vie artificielle, soumise à des règles arbitraires, les prive du contact avec la réalité. Et alors, aux idées vivantes et réelles, ils substituent leurs conceptions fictives, leurs raisonnements d'une logique formelle et vide ; ils jonglent avec les distinctions et les mots, et arrivent à des conclusions habiles où ils respectent la lettre pour violer l'esprit, où ils donnent au mal le masque du bien ; à des conclusions rusées, chicanières, dont l'artifice leur dérobe à eux-mêmes la profonde immoralité, car on prétend que la plupart de ces artisans de corruption ont été des hommes moraux.

Il y a une seconde raison : le besoin de domina-

tion. Les moines, les religieux sont, dans l'Eglise catholique, les représentants par excellence du système d'autorité. Ils le sont par leur vœu d'obéissance passive. Mais lorsqu'on veut dominer les âmes, il faut évidemment des règles toutes prêtes à leur fournir des solutions détaillées pour tous les cas. C'est un premier danger. Un autre se présente bientôt. Ceux que l'on veut gouverner résistent parfois. Ils trouvent le joug trop lourd. Ils aspirent à cette liberté qui est naturelle au cœur de l'homme. Il y a des époques surtout qui réveillent ce désir de liberté, comme les XVIe et XVIIe siècles avec l'essor du protestantisme, avec les aspirations à la liberté politique. Comment faire pour garder l'empire sur ces âmes frémissantes? Comment les maintenir sous la direction cléricale? Alors naît aisément la tentation de rendre cette direction plus douce, plus agréable, plus tranquillisante pour les consciences inquiètes, plus accommodante à l'égard des faiblesses humaines. On ne peut pas douter que l'Ordre des Jésuites en particulier n'ait succombé à cette tentation. Voulant à tout prix ramener le monde dans le giron de l'Eglise romaine, voulant surtout y maintenir les puissants de la terre, les classes dirigeantes, ils ont cherché dans la casuistique un instrument commode par lequel ils se faisaient

tout à tous, sévères pour les âmes éprises de haute moralité, mais indulgents, faciles pour ceux qu'il fallait ménager ou gagner. On connaît le mot de Mme de Maintenon, qui n'avait pas perdu tout souvenir de son éducation protestante, sur le confesseur de Louis XIV, le P. La Chaise, qu'elle appelait une chaise de commodité. Le mot peut s'appliquer à toute la casuistique des Jésuites : c'est la Dévotion rendue aisée, selon le titre naïf du livre du P. Lemoine, mais rendue aisée pour ceux envers qui des concessions s'imposent. La casuistique jésuitique est un des fruits les plus empoisonnés du despotisme religieux. Et qu'il doit être mauvais ce système autoritaire, puisqu'il transforme en moralistes des plus relâchés les hommes qui prétendent aspirer à la vie la plus parfaite !

CHAPITRE X

LE MONACHISME ET L'ORDRE SOCIAL

Dans la lettre qu'il adressait le 23 décembre 1900 à l'archevêque de Paris sur les dangers qui menaçaient les congrégations, Léon XIII écrivait : « Ce n'est pas à l'Eglise seule que les ordres religieux ont rendu d'immenses services dès leur origine : c'est à la société civile elle-même... Pendant que leurs docteurs illustraient les universités par la profondeur et l'étendue de leur savoir ; pendant que leurs maisons devenaient le refuge des connaissances divines et humaines, et, dans le naufrage de la civilisation, sauvaient d'une ruine certaine les chefs-d'œuvre de l'antique sagesse, souvent d'autres religieux s'enfonçaient dans les régions inhospitalières, marécages ou forêts impénétrables, et là, desséchant, défrichant, bravant toutes les fatigues et tous les périls, cultivant à la sueur de leur front les âmes en même temps que

la terre, ils fondaient autour de leurs monastères et à l'ombre de la croix des centres de population qui devinrent des bourgades ou des villes florissantes, gouvernées avec douceur, où l'agriculture et l'industrie commencèrent à prendre leur essor. »

Le défunt pontife reprenait donc avec énergie et d'une façon absolue la vieille thèse que nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer plus d'une fois (1) ; les ordres religieux ont été de grands bienfaiteurs de la société civile. A cette thèse, voici celle que nous opposons non moins catégoriquement : Le monachisme est en lui-même d'essence anti-sociale ; et si, grâce à de multiples infidélités à son principe (2), il a rendu un certain nombre de services, son activité sur le terrain social a été en somme beaucoup plus nuisible qu'utile, à cause du levain monastique qui fermente toujours dans toutes les œuvres monastiques.

*
* *

J'accuse le monachisme d'être anti-social, je veux dire hostile à la société humaine, dont il sé-

(1) Voir pp. 1, 83 et *passim*.
(2) Voir chap. IV, pp. 102 à 104.

pare ses adeptes comme d'un état de choses radicalement mauvais.

Nous savons bien que la société n'est pas parfaite ; il s'en faut même de beaucoup. Nombreux sont les défauts et les misères qui s'y étalent à côté de ses avantages et de ses vertus.

La formation de la société a été naturelle et spontanée. C'est sous la poussée intérieure de forces instinctives que se sont constitués les groupes sociaux, qui ont toujours été s'élargissant, comme à la surface d'un lac, les cercles que produit une pierre jetée par la main d'un enfant ; le premier petit groupe familial de la mère et de ses enfants, auxquels s'adjoint bientôt, par la fixité de l'union conjugale, le mari et père ; puis les groupes successifs de la famille agrandie, de la *gens*, comme on l'appelle d'après les Romains, ou du *clan*, d'après les Ecossais, ou du *totem*, d'après les Indiens ; de la tribu par la réunion de plusieurs *gentes ;* de la cité, de la petite nation, par une agrégation de tribus ; et enfin des grands peuples, des vastes empires, en attendant cette phase suprême dont nous semblons nous rapprocher, la fédération des états multiples en vue de la concialiation des diversités particulières avec l'unité générale et de la réalisation pratique de cette idée d'humanité dont le Christ a été le grand apôtre et martyr.

Quand l'homme a fait porter sa réflexion sur cette tendance constante et impérieuse à la vie sociale, il a compris les raisons qui la lui imposaient; il a vu qu'il y était destiné par sa nature physique et morale qui l'oblige à donner et à recevoir de tous côtés; et il est arrivé à se définir la société de manière à en faire ressortir la nécessité et les bienfaits. La société, s'est-il dit, c'est la réunion de l'humanité en groupes, dans le but de satisfaire les besoins d'affection, de commerce physique, intellectuel et moral qu'éprouve chaque individu, et de faciliter par la coopération et l'émulation l'existence matérielle et le développement spirituel de chacun et de tous.

Cependant ce but élevé de la société est loin d'être réellement atteint. Il faudrait pour cela que l'intérêt commun, l'intérêt de tous, fût la loi et le point de mire de tous.

Mais l'homme étant un être imparfait, sujet à des passions égoïstes, violentes, sensuelles, il lui arrive souvent de ne chercher dans l'élat social que des commodités pour la satisfaction de ses passions. Un état social suppose un échange de services : l'homme égoïste use de la force ou de la ruse pour imposer aux faibles des marchés où le plus grand bénéfice est pour lui ; et l'on voit ainsi se produire nombre d'actes spoliateurs et se cons-

tituer des classes riches et puissantes qui tirent surtout leur subsistance du travail de l'esclave, du serf ou du prolétaire. Un état social suppose une unité de direction, un gouvernement : les hommes investis de cette mission, lorsqu'ils cèdent à l'ambition et à la volupté, usent de leur haute position pour s'arroger un pouvoir arbitraire et pour s'entourer d'un faste orgueilleux en écrasant leurs sujets d'impôts et de corvées. Un état social suppose, par les relations nécessaires entre individus, le rapprochement des sexes dans la vie du monde : l'individu sensuel profite de cette liberté en vue du dévergondage des mœurs, et diverses circonstances s'ajoutant à la force des instincts physiques, dissensions matrimoniales, goût de luxe, richesse de l'un et pauvreté de l'autre, l'on voit régner une corruption de mœurs qui à certaines époques menace d'empoisonner la vie sociale.

D'après ces rapides indications qui n'ont aucune prétention à épuiser un vaste sujet, on comprend aisément que l'état de la société puisse créer des impressions diverses : favorables chez ceux qui profitent le plus de ses avantages, ou même de ses vices et qui deviennent pour cette raison des défenseurs de la société; adverses chez ceux qui en supportent surtout les charges, en ressentent douloureusement les maux et qui deviennent naturel-

lement et avec justice des mécontents et des protestataires.

Cette dernière disposition d'esprit, cette révolte contre les défauts, les iniquités ou les corruptions de la société peut faire prendre deux attitudes différentes : l'une, la meilleure, la seule raisonnable, c'est la ferme aspiration à la réforme et au progrès de la société. Des abus graves ont pénétré dans la vie sociale et l'empêchent de marcher vers son but, qui est le bien et le bonheur de tous : eh bien, dénonçons et détruisons ces abus ; brisons les oppressions et les privilèges, anéantissons les accaparements, et remplaçons autant que possible les pénibles contrastes entre l'opulence des uns et la misère des autres, entre l'instruction des uns et l'ignorance des autres, par l'égalisation du bien-être et de la lumière.

L'autre attitude consiste à condamner, à maudire la société en bloc, à cause de ses vices, à la fuir en secouant la poussière de ses pieds, soit pour se retirer dans la solitude, soit pour s'enfermer dans quelque petite société cloîtrée où l'on croit pouvoir mieux poursuivre la réalisation du bien. Il faut le reconnaître, cette seconde attitude fut celle d'une partie des premiers Chrétiens.

Pas celle de Jésus. Jésus considérait certainement l'état social de son temps et de son pays

comme mauvais et il avait le désir passionné d'un renouvellement (1). Ce qui, d'après les premiers évangiles, semble l'avoir surtout frappé en même temps que le formalisme et l'hypocrisie trop communs dans la religion et la morale de l'époque, c'était la douloureuse opposition entre la richesse et la pauvreté. Aussi la palingénésie qu'il espérait devait-elle avoir tout particulièrement le caractère d'un relèvement, d'une consolation, d'une glorification des pauvres : le royaume de Dieu ne devait s'ouvrir qu'aux pauvres et, pour y trouver place, il fallait devenir pauvre, si on ne l'était pas, comme Jésus le disait au jeune homme riche qui lui demandait ce qu'il fallait faire pour avoir la vie éternelle. Mais si le Christ veut établir un royaume de Dieu où s'épanouissent la justice et l'amour, il ne conçoit pas ce royaume comme un petit cercle fermé au milieu du monde mauvais et perdu : soit que ce royaume doive être instauré par un coup d'éclat, par un glorieux et triomphant retour du Fils de l'Homme, soit qu'il doive croître peu à peu comme un petit grain de sénevé qu'un homme prend et sème dans son champ et qui devient un arbre, ou que pareil au levain il fasse progressivement fermenter toute la pâte — ces deux con-

(1) Matth. XIX, 28.

ceptions si différentes se trouvent dans l'Evangile, — dans un cas comme dans l'autre, c'est dans le monde, dans la société que doit s'établir le royaume, comme nous l'avons montré plus haut (1). Je ne trouve nulle part dans les Synoptiques l'idée d'une séparation d'avec le siècle, mais toujours et partout la pensée simple et naturelle de la transformation du siècle par la repentance et le retour au bien.

Chez les disciples de Jésus, par suite des lenteurs de leur propagande, des déceptions de leur apostolat, des violences qui les assaillent, l'opposition apparaît et s'accentue. On la trouve chez saint Paul ; mais elle est plus formelle et plus complète dans les écrits johanniques. La société humaine y est appelée le *monde*, et ce monde est considé comme mauvais, hostile à Dieu, assujetti au Diable qui en est le prince. Aussi les fidèles sont-ils conviés à rompre avec le monde : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde : la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais vient du malin. Or, le monde passe avec sa

(1) Voir pp. 29 à 31.

convoitise, mais celui qui fait la volonté de Dieu subsiste éternellement ». Le même auteur, mettant sa pensée dans la bouche de Jésus-Christ, lui fait dire dans le IVe Evangile : « Je ne te prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés parce qu'ils sont à toi... Père juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu, et ceux-ci ont connu que c'est toi qui m'as envoyé (1) ».

L'extension du Christianisme, l'accroissement du nombre de ses adeptes, rendirent impossible le maintien rigoureux de cette antithèse entre l'Eglise et le monde. Dans le récit des origines, nous citions un passage de Tertullien où il affirme que les chrétiens de son temps, à la fin du IIe siècle, se mêlaient à la vie commune, participaient à tous les travaux des païens en véritables serviteurs de l'Etat. Mais l'esprit séparatiste n'était pas mort ; nous en avons vu une recrudescence au IIe siècle, dans l'ascétisme qui fut la première phase du monachisme et conduisit bientôt à l'érémitisme et au cénobitisme.

Il est bien clair que l'opposition des ermites à la société qu'ils fuient est complète. Ils sont morts au monde ; ils ne vivent que pour Dieu.

Sans doute, les ermites ne réussissent pas à

(1) 1 Jean II, 15 à 17. Jean XVII, 9, 25.

supporter le poids terrible de cette existence solitaire ; ils font une première concession à la nature humaine, en se groupant pour former des communautés. Mais le principe de séparation reste identique : les communautés sont hors du siècle, séquestrées du monde.

Sans doute encore, le monachisme s'est vu forcé de faire d'autres concessions à la nature humaine, et, au moyen de ses œuvres diverses, de revenir, par un détour, à la société ; mais, en dépit de cette contradiction, il n'a jamais dépouillé son caractère antisocial, ni son hostilité pour le monde.

Chacun connaît saint Sulpice : une église de Paris et un séminaire fameux sont placés sous son patronage. Il fut un des premiers cénobites de la Gaule. Avocat distingué du IVe siècle, il renonça au monde après la mort de sa femme, sacrifia sa fortune et élut domicile dans une de ses villas d'Aquitaine avec ses esclaves devenus ses frères en religion. Qu'on veuille bien lire le panégyrique que Bossuet (1) lui consacre : on y verra le grand orateur glorifier son héros de ce qu'après avoir vécu à la cour et dans le monde sans être pris de ses charmes, il s'est élevé à une seconde grâce,

(1) Bossuet, *Œuvres*, tome III, p. 387 (Didot).

celle d'imprimer, comme évêque, le dégoût du monde aux autres ; et enfin, à une troisième et suprême grâce, celle de se séparer tout à fait du siècle et de finir ses jours dans une entière retraite. Rien ne fait mieux ressortir l'aversion du monachisme pour la société.

En cela d'ailleurs, il ne fait que tirer les dernières conséquences de la doctrine catholique sur l'Eglise, « patrie des âmes et non des corps ; berceau où l'on naît pour le ciel, non pour la terre (1). » Les religieux prennent ces expressions à la lettre ; ils prétendent vivre uniquement pour le ciel et se détacher de tout ce qui est de la terre, de cette terre où la société humaine lutte, souffre, travaille et progresse ; ils ne sont pas de ce monde.

On pourrait nous dire : Qu'importe cette théorie du monachisme, si la pratique est autre, et si elle est bienfaisante ? Qu'importe qu'il soit antisocial dans son principe, si en réalité il exerce une activité sociale salutaire ? Eh bien, cela importe beaucoup, parce que l'esprit antisocial du monachisme empêche ses inconséquences d'être complètes, que son virus pénètre toutes ses œuvres et y maintient une redoutable puissance de nocivité.

(1) *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, colonne 978.

*
* *

La première des inconséquences du monachisme c'est celle par laquelle les ordres religieux sont devenus propriétaires du sol et possesseurs de toutes sortes de biens terrestres.

L'inconséquence est indéniable. Par le vœu de pauvreté, les fondateurs du monachisme entendaient le renoncement réel à toute propriété, ou du moins à toute propriété qui ne fût pas limitée aux plus simples nécessités de la vie. Les ordres mendiants, à l'origine, n'admettaient même pas cette réserve ; ils voulaient se composer rigoureusement et absolument de pauvres, ne devant leur subsistance qu'à la charité publique. La règle de François d'Assise, le petit pauvre, est formelle. Son exemple excita l'émulation de saint Dominique qui, en 1220, proposa au chapitre général de décider que l'ordre renoncerait à tous les biens qu'il possédait, afin de vivre d'aumônes au jour le jour : le chapitre accepta et établit par un décret que désormais les frères ne possèderaient rien au monde que leurs vertus (1).

L'histoire du monachisme prouve sans conteste

(1) Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, pp. 423, 424.

que les ordres religieux n'ont pas le droit moral de posséder du moins au delà du plus strict nécessaire. Quand ils cessent d'être pauvres, ils violent un de leurs vœux qu'ils déclarent sacrés et solennels : ils mentent à Dieu, à qui ils ont fait ce vœu.

Comme dans tous les cas du même genre, l'Eglise a trouvé moyen de tourner la difficulté et de paraître faire respecter le vœu de pauvreté, tout en permettant d'y faillir ; elle a décidé que le vœu de pauvreté est personnel, c'est-à-dire qu'il lie le religieux individuel, mais non la communauté. Elle défend donc à tout régulier de l'un et l'autre sexe de posséder en propre aucun meuble ou immeuble. Mais elle autorise toutes les congrégations religieuses, excepté les Capucins et les Mineurs de l'Observance, à posséder non seulement des meubles, mais des immeubles (Concile de Trente, session xxv).

Ainsi l'ordre possède, mais le religieux individuel reste pauvre. La solution est d'une adroite subtilité ; le malheur est qu'elle supprime aux trois quarts le vœu de pauvreté. Elle annihile du coup le détachement monastique en ce qui concerne l'ordre, puisqu'elle lui permet de posséder ; elle atténue et mitige singulièrement la pauvreté du religieux individuel.

On aura remarqué l'exception établie par le Concile de Trente en ce qui concerne les Capucins et les Mineurs de l'Observance. Cette exception rappelle des faits qui démontrent péremptoirement que, dans l'esprit primitif du monachisme, les ordres devaient être pauvres, non moins que les moines individuels ; des faits qui en même temps mettent en pleine lumière l'hypocrisie — on ne peut employer d'autre terme — avec laquelle l'Eglise a cherché à énerver la signification du vœu de pauvreté.

Après la mort de François d'Assise, le deuxième général, Elie de Cortone, annonça que la règle de la pauvreté, à laquelle le fondateur s'attachait avec tant de scrupule, ne devait être suivie à la lettre que par ceux qui se croiraient les égaux du saint ; c'était dire qu'elle n'était obligatoire à peu près pour personne. Ceux des mineurs qui voulaient rester fidèles à l'esprit du maître résistèrent et deux partis hostiles divisèrent l'ordre. La tendance à mitiger la règle reçut l'appui des papes. Grégoire IX autorisa en 1231 les Franciscains à choisir des hommes probes, pour faire en *leur nom* les acquisitions de meubles et d'immeubles, de manière qu'en les acceptant les Franciscains n'eussent l'air que d'accepter des aumônes : il faut distinguer, disait-il, entre possession et usage ; l'usage

de certaines choses temporelles est indispensable; l'ordre a le droit d'*user* de tout ce qui lui est donné et de tout ce qu'il peut acquérir, pourvu qu'il ne s'en *considère* pas comme le *propriétaire*. En 1245, Innocent IV déclara que le propriétaire des biens de l'ordre était le siège apostolique; en vertu de cette fiction, les frères devaient déléguer dans les différentes provinces des hommes capables et pieux pour passer au nom du pape les actes d'achat, de vente, d'échange, etc. En 1279, Nicolas III confirme et développe cette fiction: il déclare que les frères mineurs n'ont pas le droit, comme *ordre*, de posséder et d'acquérir des biens, que tout ce qu'ils détiennent appartient au siège apostolique qui leur en concède l'usage; l'ordre a pu renoncer à la possession, mais non à l'usage; il n'a pas une possession de droit, mais seulement une possession de fait, indispensable à sa subsistance.

Mais les Franciscains rigoristes, les spirituels, comme on les appelait, rejetaient cette casuistique subtile; ils voulaient absolument être pauvres, vraiment et littéralement pauvres; ils s'intitulaient *fratres de paupere vita*. Le Saint-Siège les dénonça comme schismatiques et hérétiques, les fit poursuivre par l'Inquisition. Mais il ne parvint pas à les extirper: ils reformèrent toujours de petites

communautés indépendantes qui avaient l'appui du peuple, gagné par leur énergique fidélité à leur principe. Enfin, le Concile de Constance les reconnut et, dès lors, les Franciscains ont été divisés en deux branches : les Franciscains conventuels qui possèdent librement, car le Saint-Siège, depuis Jean XXII, a renoncé aux sophistiques distinctions entre la possession et l'usage, et les Franciscains de l'observance régulière, qui restent attachés à la règle primitive de saint François. Les Capucins sont une variété des Franciscains observants ; ils doivent leur nom à ce que leur fondateur voulut pousser la fidélité aux intentions de saint François, jusqu'à adopter un capuce ou capuchon absolument identique pour la forme à celui du saint.

Tous ces longs débats prouvent que le Saint-Siège a eu parfaitement conscience du démenti que la possession de biens temporels par les ordres inflige au vœu de pauvreté. L'exception que l'Eglise fait toujours pour les Franciscains de l'observance et les Capucins constitue une objection permanente contre l'expédient qu'elle a adopté : si le vœu de pauvreté est réellement observé par la pauvreté personnelle du moine et par le droit pour la communauté de posséder, pourquoi interdire aux Franciscains de l'observance

et aux Capucins de posséder même comme ordre ? Pourquoi reconnaître par cette interdiction qu'ils sont plus réellement pauvres que les autres ?

On n'échappe pas à l'objection par la spécieuse distinction que nous avons signalée plus haut (1) entre les trois degrés de pauvreté, pauvre, plus pauvre, très pauvre. Ce ne sont là que des mots. La pauvreté au point de vue monastique, le renoncement aux biens de la terre est ou n'est pas ; dès qu'un ordre ne renonce pas à la propriété, il n'est pauvre dans aucun sens, pas plus au degré positif, qu'au degré comparatif ou au superlatif.

Le droit de propriété reconnu à l'ordre, à la congrégation, rend presque nominale la pauvreté du religieux individuel. On nous dit : Le moine, la sœur ne possèdent rien en propre ; n'ayant rien ils sont donc évidemment pauvres, et leur vie dans la cellule nue et blanchie à la chaux que leur prête la congrégation ou à la table frugale que leur dresse la communauté est bien une vie toute détachée. Permettez : ne profitent-ils pas des biens de la congrégation ? N'ont-ils pas la certitude du vivre et du couvert ? Ne sont-ils pas assurés des moyens de poursuivre le but qu'ils ont donné à leur existence? Ce peut être là de la simplicité, mais ce n'est pas

(1) Voir p. 77.

de la pauvreté. Demandez-le à Bossuet : « Cette pauvreté, si toutefois on peut la nommer telle, puisque vous ne manquez de rien... (1).» « Comme si, dit-il encore, la communauté était autre chose que l'assemblage de particuliers qui ont renoncé à tout, et comme si le désintéressement des particuliers ne devrait pas rendre toute la communauté désintéressée. » Demandez-le à toutes ces personnes que tente le cloître, justement parce qu'il les délivrera de tout le souci rongeant du pain quotidien !

Nous ajoutons que le droit de propriété reconnu à l'ordre supprime l'esprit de détachement dans l'âme du religieux. Car l'amour des biens communs est une forme de l'amour de la propriété. Vous n'êtes pas détachés, moines et sœurs, quand vous vous plaisez à bâtir de beaux couvents et de riches églises et que vous dites avec orgueil : notre couvent, notre chapelle, nos propriétés. Que de miséreux qui se contenteraient de ce genre de possession collective !

Il faut être très ignorant de l'histoire du monachisme et fort peu attentif à des faits patents pour nier l'esquivement passé et présent du vœu de pauvreté.

(1) Voir la citation plus complète, pp. 45 et 46.

Cette inconséquence a eu certains résultats heureux.

Personne ne songe à nier que les moines du moyen-âge ne se soient rendus utiles en exploitant des terrains abandonnés et envahis par des bois, des taillis, des halliers. Leurs travaux devinrent des leçons de choses à une époque de trouble et de bouleversement ; les populations y virent un encouragement à l'agriculture ; elle profitèrent de l'exemple et des directions des moines. Bientôt même elles furent associées à leurs entreprises. La terre couverte de forêts n'ayant que peu de valeur, et la population y étant clairsemée, les rois et les seigneurs firent aisément de vastes donations aux moines ; et ceux-ci ne pouvant suffire eux-mêmes à la culture de ces domaines trop étendus, durent s'associer des laïques à qui ils fournirent le travail et la subsistanee. C'est ainsi que les monastères devinrent les noyaux de villages, de bourgades, de petites villes. Le bien qui en résulta fut considérable. M. Léonce de Lavergne attribue aux ordres religieux la création des principaux vignobles en France, les premiers progrès de l'horticulture et de l'élève des bestiaux (1).

Les défenseurs du monachisme, y compris les

(1) *Economie rurale de la France*, p. 21-22.

papes, étalent avec complaisance ces faits tout du long dans leurs apologies, mais ils négligent avec ensemble un autre aspect de la question, celui du caractère nuisible et antisocial de la propriété monastique.

Les moines ont rendu des services à la société par leurs travaux de culture ? Oui, par la force des choses, par le besoin qu'ils ont eu de la collaboration d'autrui, mais nullement de propos délibéré et avec des intentions solidaristes. Vous imaginez-vous qu'ils ont conçu au préalable le plan de défricher et de fertiliser les terres sauvages pour le plus grand bien de la société ? Il n'y a rien eu de cela.

S'ils se sont établis dans des endroits déserts, ce n'est pas pour servir la société, mais pour la fuir : ils cherchaient des retraites profondes, inaccessibles aux hommes, où il leur serait permis d'être tout à Dieu (1). S'ils ont déblayé et ensemencé des terres impnoductives, ils n'ont songé d'abord qu'à se procurer leur propre subsistance. Leurs défenseurs les plus partiaux le reconnaissent : « De cette utilité particulière, dit l'un d'eux, résulta le bien public (2). » S'ils s'asso-

(1) De Montalembert, *Moines d'Occident*, Tome II, p. 390.

(2) Migne, *Dictionnaire des ordres religieux*, Tome IV, p. 1001.

cièrent une foule de malheureux qui trouvèrent auprès d'eux une existence moins pénible et plus assurée; s'ils distribuèrent une partie de leurs terres à titre de fermes et fournirent à ces nouveaux colons les avances nécessaires pour les mettre en valeur, c'est tout simplement parce qu'ils possédaient des domaines beaucoup trop étendus pour suffire eux-mêmes à leur culture (1). Ils agissaient en réalité comme tous les capitalistes avides de faire fructifier leurs capitaux, ce qui ne nous paraît pas devoir faire entonner en leur honneur de lyriques hymnes de reconnaissance.

Si les moines avaient eu le souci du bien public, auraient-ils profité si ardemment des circonstances pour accaparer d'immenses territoires? De fort bonne heure, ils firent preuve de cette cupidité, comme en témoignent de naïves légendes, qui, notez-le, ne blâment pas les moines, les glorifient plutôt comme des favoris de Dieu qui les enrichissait à coups de miracles. En voici un exemple:

Le moine irlandais Fiacre (VIIe siècle), que les jardiniers honorent encore comme leur patron, s'était établi près de Meaux, dans un territoire encore couvert par une vaste forêt. Il avait obtenu de l'évêque de Meaux, dont cette forêt relevait, la

(1) *Ibidem.*

permission d'arracher le bois qu'il pourrait entourer d'un fossé en une journée de travail, afin d'en faire un jardin et d'y cultiver des légumes pour les pauvres voyageurs. Longtemps après, les paysans des environs montraient ce fossé dix fois plus long qu'on ne s'y attendait, et racontaient comment l'Irlandais avait pris son bâton et s'en était servi pour tracer une ligne sur le sol qui se creusa de lui-même sous la pointe du bâton, pendant que les grands arbres de la forêt tombaient à droite et à gauche, pour lui éviter la peine de les abattre.

Ce ne fut certainement pas par ces procédés surnaturels, ni pour le motif de bienfaisance attribué par la légende à saint Fiacre, que les moines se constituèrent de prodigieuses richesses territoriales. Ce qui tint lieu de miracles, ce furent des donations, tantôt obtenues de la générosité des nobles et des princes, tantôt arrachées aux frayeurs superstitieuses des grands, parfois même inventées frauduleusement comme l'a prouvé un moine même, dom Vessière, qui a découvert un si grand nombre de chartes fausses. Plutôt que des motifs de bienfaisance, ce fut la rapacité qui poussa nombre de couvents à ajouter, comme dit le prophète Esaïe, maison à maison et terre à terre, jusqu'à ce qu'il n'y eût plus d'espace que pour eux.

Citons, à titre d'échantillons, le mont Cassin, où l'on voit encore, sur la porte de l'église, gravés en lettres d'argent, les noms des terres, des châteaux, des villages qui dépendaient du couvent; l'abbaye de Saint-Martin, de Tours, qui avait sur ses domaines plus de 20.000 colons et serfs; l'abbaye de Fulda, qui possédait trois mille métairies en Thuringe, trois mille en Hesse, trois mille en Franconie, trois mille en Bavière, trois mille en Saxe (1). En France, d'après M. Léonce de Lavergne, qui est plutôt favorable au monachisme, si, dans certaines parties, les propriétés ecclésiastiques étaient rares, dans d'autres, elles composaient le quart, le tiers et jusqu'à la moitié du sol.

Ce n'était point par un motif de bienfaisance, ni par souci du bien public, que les moines des riches couvents vivaient uniquement du travail d'autrui, soit en affermant leurs terres, soit en les faisant exploiter par des serfs; qu'ils se plurent à multiplier ce qu'ils appelaient les dévouements pieux qui leur procuraient à bon compte des serfs, sous prétexte que le service des moines était le service de Dieu, et que ce service était d'autant plus méritoire qu'il était plus complet; qu'ils opposèrent une résistance opiniâtre au mouvement

(1) Mignet, *Mémoires historiques*, p. 22.

des communes, « ces exécrables communes », comme disait un grand moine, saint Bernard, par lesquelles les serfs des villes et des campagnes visaient à conquérir leur affranchissement (1). On n'oubliera pas que c'est sur les terres d'un couvent, à Saint-Claude, dans le Jura, que subsistaient encore, au moment de la Révolution, les derniers vestiges du servage.

Ce n'était point par amour du bien social, que les religieux faisaient de leurs vastes propriétés des biens de main-morte, inaliénables, soustraits au commerce et à la circulation, qu'ils empêchaient ainsi une foule d'hommes d'arriver à la propriété du sol, et appauvrissaient les individus et les familles, qu'ils se refusaient à participer par l'impôt aux frais généraux de l'Etat, aux frais de l'administration, des services et des travaux publics.

En tout ceci, le principe qui les animait était nettement antisocial : ils n'avaient point à cœur les intérêts de la société civile, parce qu'ils se considéraient comme une société distincte, séparée, ayant une autre vie et se proposant des fins différentes. Sans en démêler le principe, la plupart des

(1) Œuvres de Charles Dunoyer, tome I, *De la liberté du travail*, pp. 204, 205.

souverains chrétiens, depuis les successeurs de Constantin jusqu'aux Charles-Quint, aux Louis XIV, aux Marie-Thérèse, ont nettement aperçu le caractère antisocial de la propriété monastique, et ont cherché, par d'innombrables édits et lois, à la combattre et à la restreindre.

Des sécularisations répétées, dictées par ce sentiment très juste, ont enlevé aux ordres religieux une notable partie des vastes biens qu'ils avaient accumulés sous prétexte de pauvreté. Mais les expériences du passé n'ont pas purgé le monachisme de son inconséquente cupidité ni de son levain antisocial, qui, d'ailleurs, nous l'avons dit, est inséparable de son essence.

S'il y a aujourdhui des couvents où la vie simple et pauvre est encore la règle, dans combien la tendance à s'enrichir ne se manifeste-t-elle pas de nouveau par l'acquisition de biens meubles et immeubles, par l'industrie et par le commerce ! L'enquête du gouvernement français a établi que les immeubles possédés ou occupés par les religieux en France avaient une valeur de plus d'un milliard ; à quoi il faudrait ajouter la valeur des terres, bois, usines, magasins, hôtels, que les congrégations possèdent par personnes interposées. Leur fortune mobilière est certainement bien plus considérable encore. On peut en avoir quelque idée quand on voit avec

quel luxe les congrégations construisent leurs couvents, leurs églises, leurs instituts ; et avec quelle facilité en particulier les congréganistes français réfugiés en Belgique ont pu acheter argent comptant des terres, des hôtels et des châteaux pour s'y consoler de leur exil volontaire.

L'esprit antisocial se montre toujours vivace chez les détenteurs de cette richesse monastique qui est en train de se reconstituer avec rapidité. Si les religieux se sentaient vraiment citoyens de la grande société humaine, ils devraient faire ce qu'au surplus il semble que le désir de prouver leur entière fidélité à leur vœu de pauvreté devrait leur imposer : à savoir vivre au grand jour en déclarant exactement leurs ressources et l'emploi qu'ils en font : « Voyez, devraient-ils dire à l'autorité civile, constatez-le vous-même d'après nos comptes : nous n'avons que juste ce qu'il nous faut pour notre entretien et pour nos œuvres. Régularisez notre situation vis-à-vis de vous : nous ne demandons pas mieux. »

Tout au contraire, ils s'insurgent contre toute ingérence de l'autorité civile dans leurs affaires. Ils veulent agir à leur guise, être maîtres absolus des biens que, par des moyens plus ou moins avouables, ils ont détachés du patrimoine commun. Si cela ne dépendait que d'eux, ces biens seraient toujours

des biens de main-morte, soutraits à la circulation, à l'impôt, aux droits de mutation, de succession. Aussi emploient-ils une quantité de ruses pour acquérir et posséder comme congrégations : des testaments faisant des legs à des personnes interposées, des contrats de ventes cachant des donations, l'inscription des immeubles d'un couvent au nom d'un missionnaire à l'étranger qui s'en va laissant une procuration et un testament au profit du supérieur et dont la trace se perd bientôt et assez longtemps pour que la prescription soit échue; des sociétés dont les biens restent indivis et dont les membres renoncent à une partie ou à la totalité de leurs droits sur la propriété éventuelle, etc. (1). Aussi encore croient-ils pouvoir recourir à toutes sortes d'habiletés pour dépister les agents du fisc, et opposent-ils une vive résistance aux impôts par lesquels on les oblige à supporter leur part des charges sociales, comme les droits d'accroissement ou d'abonnement en France.

Le même esprit les rend absolument insoucieux des règles posées par l'économie politique et appuyées par la morale; ou plutôt ils ne les invoquent que dans la mesure où elles peuvent leur

(1) V. Jean Van Damme (Frère-Orban), *La Main-Morte et la Charité*. — Julien Warnant fils, *Des Dangers de la Main-Morte en Belgique*.

être utiles, se réservant d'en faire litière quand elles les gênent.

Lorsqu'on s'attaque aux propriétés des couvents, les membres des congrégations enseignantes et charitables répondent : Nous rendons des services; nous avons donc droit à une rémunération : l'ouvrier est digne de son salaire, c'est là un principe économique aussi bien qu'un précepte évangélique. Fort bien, répondons-nous; mais c'est aussi un principe économique et moral qu'il y ait une proportion clairement établie entre le service et la rémunération. Il n'est juste pour personne, pas plus pour le moine que pour le capitaliste exploiteur ou le fondateur de trusts, que la rémunération soit indéterminée, arbitraire, excessive. Que votre rémunération soit ouvertement fixée comme ailleurs. Que les congrégations religieuses publient leurs comptes, comme font toutes les sociétés charitables, protestantes et autres; qu'elles indiquent, en même temps que les frais nécessités par l'entretien des pauvres, des malades, des orphelins, des vieillards, le montant des traitements alloués aux religieux et aux sœurs pour le travail d'enseignement ou de charité qu'ils accomplissent. Ah ! mais non, on ne le fait pas; on nous dit : cela ne vous regarde pas ; on préfère être libre de recevoir toujours sans contrôle; on veut occuper une position

privilégiée, comme une société sainte en dehors et au-dessus de la grande société humaine.

De même, quand on critique le travail industriel et commercial qui se poursuit dans de nombreuses maisons de prière, les ordres en appellent à la liberté du commerce et de l'industrie. N'est-ce pas là un principe économique? Oui, mais c'est aussi un principe économique, et non moins un principe moral, que la concurrence industrielle et commerciale doit être toujours loyale et que le salaire des ouvriers et employés doit être vraiment rémunérateur et suffisant pour leur assurer le pain de leurs vieux jours. Mais ici encore les congréganistes oublient et narguent et l'économie politique et la morale. Ils constituent leur capital, non pas en totalité — il y a leurs apports — mais en notable partie, du moins, au moyen de dons gratuits, de dons, comme ils disent, faits à la religion, faits à Dieu. Et ils se servent de ce capital religieux gratuit, de ce capital qui ne leur coûte rien, pour entrer en concurrence avec les fabricants, les industriels, les commerçants qui n'ont pas cette ressource; ils s'en servent pour attirer la clientèle par le bon marché et pour accroître plus rapidement la somme de leurs profits. Et ce qui est plus réprouvable encore, sous prétexte de charité, ils abusent de la situation des

orphelins et des orphelines qu'on leur a confiés, pour se procurer un travail gratuit ou payé seulement d'une maigre nourriture, et augmentent ainsi leur richesse en économisant sur le salaire de leurs malheureux ouvriers ! Mais n'osez pas leur demander des comptes : une société comme la leur, une société si supérieure, a le droit de cacher tout ce qu'elle peut à la méprisable société laïque et civile.

Quant à nous, nous disons que ce caractère antisocial qu'ils essaient toujours de donner à leur propriété justifie et appelle l'intervention du pouvoir civil, qui doit veiller à ce que tout dans la société contribue à l'œuvre commune du développement et du bonheur de tous. La lutte contre la richesse monastique entreprise par l'Etat moderne, qui ne fait que suivre l'exemple de l'Etat avant la Révolution, est une lutte légitime contre une forme antisociale de la propriété.

*
* *

La seconde inconséquence du monachisme est celle de l'activité intellectuelle à laquelle se sont livrés un certain nombre de religieux.

Le développement du beau dans la littérature et dans l'art, le progrès de la science par les re-

cherches et les publications des savants sont une des grandes fonctions, un des grands buts de la vie sociale. Coopérer à la culture, à l'agrandissement de l'esprit humain par la transmission fidèle et séculaire des connaissances acquises et des chefs-d'œuvre créés, par la facile et rapide propagation des idées et des œuvres nouvelles, si bien que le labeur intellectuel de chacun devienne promptement le patrimoine de tous, voilà certes un des principaux services que l'état social est appelé à rendre. Et c'est un des services qu'il rend le mieux ou le moins imparfaitement ; car, en général, les hommes ne sont pas aussi fortement tentés à l'accaparement des biens intellectuels qu'à celui des biens matériels ; la littérature, la science, l'art, sont moins égoïstes, plus altruistes, plus solidaristes que l'agriculture, l'industrie, le commerce ; le vrai et le beau ont dans leur nature quelque chose de plus généreux, de plus communicatif, de plus rayonnant. Nous n'en sommes pas moins reconnaissants envers ceux qui se sont associés à cette noble production et diffusion du vrai et du beau, qu'ils aient été moines ou laïques, peu nous importe.

Mais cette partie de l'œuvre sociale rentre dans la vie du siècle, dans la vie de ce monde. Et les moines, les religieux dans tous les temps nous

disent qu'ils abandonnent le siècle, qu'ils fuient le monde, pour se consacrer uniquement à Dieu, pour appartenir non plus au royaume de la terre, mais au royaume du ciel. Est-ce que vous pensez que les premiers solitaires, les saint Paul, les saint Antoine, les saint Pachôme et leurs émules, quand ils sortaient du siècle et se réfugiaient au désert pour n'avoir plus rien de commun avec le monde, songeaient à faire de la littérature, de la philosophie, de la science? Et cependant ce sont toujours ces vieux solitaires qui demeurent, pour le catholicisme, les prototypes de la vie dite religieuse. Écoutez encore Bossuet :

« J'entends un solitaire qui, ayant vendu le livre des Évangiles pour donner tout aux pauvres et pour ne posséder plus rien, s'écrie : J'ai tout quitté, même jusqu'au livre qui m'a appris à quitter tout. Un autre, c'est le grand Arsène, devenu sauvage, s'il m'est permis de parler ainsi, consolait les autres solitaires qui se plaignaient de ne point le voir, en leur disant : Dieu sait, Dieu sait, mes frères, si je ne vous aime point, mais je ne puis être avec lui et avec vous. Voilà les hommes que Dieu a montrés de loin au monde pour le condamner et pour nous apprendre à le fuir. »

On s'aperçut cependant bientôt qu'un total re-

noncement au monde, qu'une pure vie de contemplation étaient une impossibilité, engendrant la folie et toutes sortes d'extravagances et de réactions ; aussi, les organisateurs des ordres, saint Basile et saint Benoît, y introduisirent-ils le travail. Ce n'était d'abord que le travail des mains, la culture de la terre, l'exercice d'un métier en vue d'une subsistance frugale. Mais, dès avant la mort de saint Benoît, le célèbre Cassiodore (1) y avait adjoint l'activité intellectuelle. A l'âge de soixante ans environ, il se retira dans le monastère de Vivaria qu'il avait établi lui-même dans ses propriétés, à l'extrémité sud de l'Italie, au bord du golfe de Squillace. Il voulait, d'après M. de Montalembert, y apprendre à expier sa grandeur ; en réalité, il cherchait plutôt une retraite studieuse et jusqu'à quatre-vingt-treize ans, il s'y livra à une activité littéraire très variée. Il associait ses moines à son labeur, leur faisant copier des manuscrits, étudier les sept arts libéraux et la littérature profane. Son exemple trouva de fréquents imitateurs.

Il eut aussi des désapprobateurs. Beaucoup de moines rigides comprirent que ce goût de l'étude constituait une inconséquence, qu'il diminuait réellement la portée du renoncement au monde et

(1) V. p. 16.

de la consécration à Dieu seul. Aussi Romuald, le fondateur du sous-ordre bénédictin des Camaldules, tenta-t-il de ramener ses religieux à la vie érémitique des temps primitifs en Orient; il les faisait vivre surtout dans la contemplation et ne leur laissait que peu de temps pour le travail des champs. De même l'organisateur du sous-ordre bénédictin de Citeaux, l'abbé Harding, interdit aux Cisterciens de s'occuper des lettres profanes et de faire des vers, de parer les églises d'un ornement quelconque ; le fondateur du sous-ordre bénédictin des Feuillants, Jean de la Barrière, ne permettait à ses religieux, en dehors de leurs heures de méditation et de prières, que des travaux manuels, carder et filer la laine, etc. Il en est de même du sous-ordre des Trappistes qui labourent la terre, font des travaux de menuiserie ou relient leurs livres pieux.

Je suis convaincu que ces religieux rigides se rapprochent davantage de la vérité monastique.

Rappelons rapidement quels bons fruits a portés l'inconséquence de ceux qui n'ont pas renoncé à la culture séculière.

Du VIe au IXe siècles, nombre de couvents furent certainement des foyers de lumières. Les moines y créaient des bibliothèques, réunissaient des manuscrits, en multipliaient les copies. S'ils ne tirèrent

pas un parti très intelligent des manuscrits de l'antiquité, ils les sauvèrent cependant de la destruction ; les moines de Corbie nous ont, paraît-il, conservé les cinq premiers livres de Tacite. Ils fondaient des écoles de deux sortes : les unes intérieures, destinées aux moines et appelées majeures ; les autres extérieures, pour les laïques et appelées mineures ; ces dernières répandirent parmi les gens incultes de l'époque, parmi les fils des nobles et des grands qui y étaient surtout admis, la connaissance de ce qu'on appelait le *trivium* et le *quadrivium* — le trivium : la grammaire, la rhétorique et la dialectique ; le quadrivium : l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie — l'ensemble formait les sept arts libéraux.

Certains monastères du midi de l'Europe, de l'Italie, le Mont Cassin, en première ligne, de l'Espagne, à Séville et à Agali, près de Tolède, se signalèrent dans cette œuvre intellectuelle. Mais ce fut plutôt du Nord que vint la lumière. Le couvent de Bangor, en Irlande, celui d'Iona, sur la côte d'Ecosse, brillaient comme des phares au milieu de la nuit. Le moine grec Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry en 668, fit fleurir les lettres grecques et latines et les arts séculiers dans les monastères anglo-saxons de la Bretagne ; et ce fut de ces couvents que sortirent, non seulement les mission-

naires dont nous avons parlé, mais les régénérateurs littéraires de la Germanie et de la Gaule : Colomban de Bangor, qui construisit le fameux monastère de Luxeuil, l'école de toute la Gaule du nord ; Winfrid, plus connu sous le nom de Saint-Boniface, et son disciple Sturm, fondateur de l'abbaye de Fulda, qui fut en Germanie le principal de ces grands dépôts, où, comme dit Mignet, se conserva la partie de la civilisation antique qui devait servir de germe à la civilisation moderne (1) ; Alcuin d'York, que Charlemagne attira en France pour faire de lui, selon l'expression de Guizot, son premier ministre intellectuel et qui devint le chef de l'école de Tours, la plus éminente des Gaules.

Pendant cette période, nous pouvons citer encore le vénérable Bède, le savant le plus distingué de l'église anglo-saxonne du VIIIe siècle, dont l'histoire ecclésiastique de la nation des Bretons est une source historique de haute valeur pour la période qui commence à la conversion des Anglo-Saxons ; au Xe siècle, Raban Maur, moine, puis abbé de Fulda, qui, tout en enseignant les sciences du temps, dont il était une encyclopédie vivante, prépara un glossaire de mots germaniques qui constitue le plus ancien monument de la littérature germanique ;

(1) *Mémoires historiques*, p. 156.

son disciple Ottfried de Wissembourg, dont l'*Evangelienbuch*, traduction rimée des évangiles, a fait de lui l'un des créateurs de la langue allemande.

Mais la décadence que nous avons relatée plus haut se faisait déjà sentir au IXe siècle et arrêta ce bel essor. Le monachisme n'a plus jamais eu d'aussi brillante période au point de vue intellectuel. Cependant, sans reprendre de nouveau le monopole de la science, car l'Université laïque était née, le monachisme se releva intellectuellement au XIIIe siècle par la fondation des ordres mendiants, des Franciscains et des Dominicains, et surtout des Dominicains, qui tentèrent de s'emparer du haut enseignement, et qui eurent au XIIIe siècle pour représentant le plus remarquable en fait de science Albert le Grand, que son savoir prodigieux pour l'époque fit appeler par les uns docteur universel et traiter par les autres de sorcier, de magicien. L'ordre rival des Franciscains put à la même époque s'enorgueillir de Roger Bacon, le docteur admirable, esprit original et investigateur, qui porta ses recherches dans des domaines très divers et entrevit plusieurs découvertes modernes, la poudre à canon, la pompe à air, le télescope, la vapeur comme force motrice, tout en gardant une vive prédilection pour l'alchimie et l'astrologie.

Après la poussée du XIIIe siècle, le monachisme

déclina de nouveau intellectuellement. Ce n'est que postérieurement à la réforme et sous son influence qu'il eut, dans quelques congrégations, un regain de vie. Au commencement du XVIIe siècle, le cardinal de Bérulle fonda en France un ordre de prêtres oratoriens, à l'instar de celui que saint Philippe de Néri avait constitué cinquante ans plus tôt en Italie. L'Oratoire français eut plusieurs collèges, dont les plus renommés étaient ceux de Juilly et du Mans ; et il compta nombre d'hommes supérieurs, comme Richard Simon, le père de la critique biblique, les prédicateurs Massillon et Mascaron, le philosophe Malebranche. Plus illustre encore fut la congrégation bénédictine de Saint-Maur, fondée à la même époque. Ses membres, les Montfaucon, les Mabillon, les Ruinart, les Le Nourry et tant d'autres, se livrèrent à des travaux si vastes et firent des publications si colossales que leur ardeur et leur persévérance finirent par devenir proverbiales. C'est à eux que revient l'honneur d'avoir fait naître la locution de travail de bénédictin qu'on applique encore aux ouvrages de longue haleine et de difficile composition. En dehors de leurs publications théologiques, ils ont excellé en paléographie et en histoire, comme en font foi l'immense recueil des *Historiens de la France* et la *Gallia christiana*.

Nous n'avons pas encore nommé les Jésuites, bien que leur fondation soit antérieure à celle de l'Oratoire ou de Saint-Maur, puisqu'elle remonte à 1540. Nous les avons gardés pour les derniers dans cette énumération, parce qu'ils ont aspiré à représenter, dans le catholicisme moderne, l'intelligence et la science, pour mieux vaincre la Réforme et la pensée libre. Aussi ont-ils visé à la possession d'une grande culture, afin de pouvoir mieux s'emparer, par l'enseignement, de l'esprit des jeunes générations, surtout dans les classes appelées dirigeantes. Comme l'a dit Macaulay, on ne pourrait citer aucune région du globe, aucun domaine de la vie spéculative ou pratique, où ne se soient rencontrés des membres de la compagnie de Jésus. Ils ont eu des chronologistes comme Denis Pétau, des historiens et des compilateurs comme les Bollandistes, chargés des *Acta sanctorum* ; ils ont eu des mathématiciens, physiciens et astronomes, le P. Scheiner, le P. Boscovich, le P. de Vico, le P. Secchi. Par leurs missions, ils ont enrichi la science géographique et la philologie ; ils ont apporté en Europe la rhubarbe, la vanille et la quinine ; un des leurs a inventé la sténographie, un autre les ballons, un troisième la machine à semer. On voit que le jugement de Macaulay est bien confirmé par les faits.

Je n'ai parlé ici que de littérature et de science, je dois ajouter au moins quelques mots sur les services rendus par le monachisme à l'art. Pour commencer par la fin, les Jésuites n'y ont guère excellé; les peintres appartenant à la Compagnie ont été surtout des imitateurs et fort peu ont dépassé la moyenne. En architecture, ils ont adopté le style de la dernière partie de la renaissance, le style qu'on a nommé, d'après leur zèle à le propager, le style jésuite. Ils se sont signalés aussi par leur goût pour la surcharge et le clinquant dans la décoration. Mais le monachisme a mieux à son actif dans les œuvres des enlumineurs, des miniaturistes, des sculpteurs, des architectes du moyen-âge, dans celles des peintres dominicains Fra Angelico, Fra Bartholomeo et Fra Benedetto (1). L'art musical ayant toujours été associé au culte catholique, il est naturel que les moines l'aient spécialement cultivé; le nom de chant grégorien rappelle l'influence du moine-pape Grégoire le Grand sur le chant ecclésiastique et, au xr^e siècle, le bénédictin Guy d'Arezzo fit progresser la notation de la musique, bien qu'il ne soit pas, comme on l'a prétendu avec exagération, le créateur de la musique moderne.

(1) Voir Mrs Jameson, *Legends of the Monastic Orders.*

Si, parmi mes lecteurs, j'avais l'honneur de compter un catholique convaincu, il serait probablement tenté de me dire : Après l'esquisse que vous venez de faire, vous allez sans doute vous ranger du côté du pape Léon XIII et de tous les apologistes du monachisme pour proclamer la haute valeur et les inestimables services des ordres religieux ? Il serait fort étonné sans doute de me voir maintenant tirer une conclusion fort différente et presque contraire. Ce qui me frappe, ce qui m'étonne, en effet, dans une étude attentive du monachisme, c'est son extrême stérilité intellectuelle.

Remarquons d'abord que les faits que l'on allègue triomphalement ne sont qu'en petite quantité, relativement à la masse du monachisme. On ne parle d'abord pas du tout du monachisme oriental ; il est généralement reconnu qu'il a été ignorant et grossier. On ne s'occupe que du monachisme occidental. Mais, là encore, il faut rétablir la vraie proportion des choses. Dans les temps modernes, les Jésuites, les Bénédictins de Saint-Maur, les Oratoriens, se sont distingués par leurs études et leurs travaux ; mais que sont les Jésuites, malgré leur nombre ; que sont les deux petites congrégations de Saint-Maur et de l'Oratoire dans la foule des ordres religieux : Domini-

cains, Franciscains de diverses sortes, Carmes, Augustins, Théatins, Barnabites, Chartreux et cent autres encore? Dans la période brillante de l'ordre des Bénédictins, du VIe au IXe siècles, un assez grand nombre de monastères étaient des centres de lumière; mais que d'autres restaient dans une ombre profonde ! Et combien cette période brillante a-t-elle duré ? Dès le IXe siècle, la décadence a commencé fort sérieusement partout, dans le sud de l'Europe comme au nord, en Italie, en Espagne, en France, en Allemagne, en Angleterre et, depuis lors, malgré les tentatives incessantes de réforme, malgré Cluny, Citeaux, les Célestins, les Feuillants, elle a été irrémédiable dans l'ordre de saint Benoît, sauf pour la notable, mais petite exception de Saint-Maur.

Ce qui me frappe encore, c'est l'absence d'esprit créateur dans les ordres. Les moines ont conservé, ont imité, ils n'ont presque rien innové : le sens et la faculté du progrès leur a fait défaut. On cite toujours comme un de leurs titres de gloire le sauvetage des richesses littéraires de l'antiquité. Cette œuvre n'a pas été aussi complète qu'on le dit : une grande destruction de manuscrits précieux eut lieu dès le VIIe siècle; dans les couvents,on effaçait ou grattait les textes classiques pour faire place à

un écrit des Pères ou au sermon d'un abbé : rappelons les palimpsestes qui ont été reproduits dans les *Exempla* de Zangemeister et Wattenbach. Nous sommes reconnaissants aux ordres de ce qu'ils ont gardé; mais après tout si c'est un service important, est-ce un service bien difficile, bien méritoire? En science, en philosophie, les moines les plus éminents du moyen-âge se sont contentés d'étudier, de commenter, de reproduire Aristote. Albert le Grand avait parmi ses surnoms celui de singe d'Aristote. Mais où sont leurs grandes inventions, leurs découvertes scientifiques?

On a prêté à Thomas d'Aquin la gloire d'avoir établi une alliance entre la pensée religieuse et la pensée scientifique. Rien n'est plus inexact. Thomas d'Aquin a fermé la voie à la méthode expérimentale, la seule féconde, pour opérer ce mélange de théologie et de science qui a toujours été fatal à la science et à la religion. La science du Moyen-Age n'est pas chez les moines qui avaient, comme Vincent de Beauvais, les notions les plus bizarres, ou qui, comme l'ordre des Dominicains en 1243, prohibaient l'introduction de traités médicaux dans les monastères : la science était alors chez les Arabes et les Juifs (1).

(1) Voir A. D. White, *A History of the warfare of Science with Theology.*

Quand un moine comme Roger Bacon manifeste un vrai génie scientifique, il passe en prison la majeure partie de sa vie; quand, après la réforme, l'oratorien Richard Simon inaugure la critique biblique, on condamne et supprime ses livres. Je cherche en vain dans les ordres de tous les temps un grand esprit créateur soit dans la littérature, soit dans la science, je cherche en vain un maître illustre dans la musique même. Dans l'architecture, on a parfois attribué en partie aux moines l'invention du gothique : je n'en ai pas rencontré la preuve; les architectes monastiques construisaient plutôt dans le style roman qui était une imitation : la fameuse église abbatiale de Cluny était romane. On a fait la remarque pour les Jésuites : aucune société n'a peut-être compté un plus grand nombre d'hommes intelligents; et pourtant ils n'ont jamais produit un homme de génie à vaste influence : ils en ont bien eu parmi leurs élèves, les Pascal, les Descartes, les Voltaire, mais c'étaient des élèves qui reniaient leurs maîtres.

Cette pénurie est d'autant plus frappante que jamais sociétés ne se sont trouvées dans des conditions plus favorables que les congrégations : elles se sont souvent recrutées dans l'élite du monde catholique, au moyen-âge surtout, et, dans les

temps modernes, les Jésuites en particulier se sont toujours appliqués à n'accueillir parmi eux que des hommes de valeur. Les membres des ordres ont joui de la tranquillité, du loisir, de l'absence de soucis pécuniaires, choses si avantageuses à l'étude ; et qu'ont-ils fait en somme de tous ces privilèges ?

Non seulement ils n'ont pas été des artisans du progrès, mais ils l'ont combattu et arrêté tant qu'ils ont pu. Lorsque, nées au XIIe et au XIIIe siècles, les universités laïques s'efforcèrent de se substituer aux écoles monastiques, les moines mendiants, dominicains et franciscains, leur livrèrent un assaut furieux pour s'emparer des chaires et y étouffer la science libre : la lutte du docteur en Sorbonne Guillaume de Saint-Amour contre les empiètements des moines dans l'Université de Paris est célèbre. Guillaume attaquait les *pappelards*, comme il les appelait, avec une verve impitoyable ; mais il ne put empêcher l'invasion. Au XVIe siècle, les humanistes de la Renaissance, les Reuchlin et les Erasme, n'avaient pas de plus grands ennemis que les moines. On se souvient du conflit entre Reuchlin et les dominicains de Cologne, qui voulaient faire brûler tous les livres des Juifs. Dans la grande controverse astronomique amenée par les découvertes de Copernic et

de Galilée, les religieux, les Dominicains, les Jésuites, comme Caccini et Bellarmin, furent à la tête de l'opposition catholique. « Le Père Scheiner, professeur de mathématiques à Ingolstadt, dit Huber, fut forcé de combattre Copernic. Cet astronome avait découvert en 1575 les taches solaires et les satellites de Jupiter. On raconte que Scheiner avoua au père Buscé qu'il avait observé lui-même, à l'aide du télescope, les taches qui se trouvent dans le soleil : le Père Buscé le repoussa et l'accusa d'hérésie. « J'ai lu Aristote et n'y ai rien trouvé de pareil ; tu peux donc être certain que ce que tu as cru voir n'a été qu'une illusion de tes sens ou du télescope. » Le Père Jean-Baptiste Riccioli comptait, lui aussi, parmi les astronomes les plus savants du dix-septième siècle ; l'ordre le chargea également de combattre l'enseignement de Copernic. Riccioli l'attaqua par toutes sortes de raisons, mais en des termes tels qu'on pouvait le soupçonner de vouloir ruiner la cause qu'il était chargé de défendre. Selon lui, le système de Copernic était le plus beau, le plus simple, le mieux ordonné ; mais ses supérieurs le forcèrent d'en opposer un autre, selon lequel le soleil tournait autour de la terre. En 1727, les Jésuites soutenaient encore avec enthousiasme cette idée, que le soleil se meut au milieu du ciel, comme un

roi au milieu de son royaume, comme un père au milieu de sa famille (1). »

Même attitude de nos jours en face des découvertes géologiques, anthropologiques, évolutionnistes et autres. Aussi récemment que 1856, le Père Debruyne félicitait les théologiens de France de ce que, comme Dom Calmet et le Père Torrutio au XVIIIe siècle, ils faisaient encore dériver les fossiles du déluge de Noé ; et, en 1877, le Père jésuite Bosizio maintenait encore cette vieille théorie dans son livre publié à Mayence, sur la Géologie et le Déluge. Les Pères Fisch et de Valroger ont écrit contre le Darwinisme, l'oratorien Hamard contre l'antiquité de l'homme ; les pères Fontaine (2), Magnien (3) et autres tonnent encore aujourd'hui contre la critique biblique et ses partisans au sein du catholicisme français (4) ; et pour finir par un travail d'une portée générale, un jésuite, le Père

(1) *Les Jésuites*, par J. Huber, traduction A. Marchand, tome II, p. 218.

(2) *Les Infiltrations protestantes dans le Clergé français.*

(3) *Le nouveau Catholicisme et le nouveau Clergé.*

(4) Dans un ouvrage tout récent sur le *Livre des Juges*, le Père Marie-Joseph Lagrange, des Frères prêcheurs, montre une connaissance exacte de la critique biblique et adopte une partie de ses conclusions. Mais comme il est gêné dans la critique religieuse et morale des récits et des faits, par exemple du sacrifice de Jephté et des exploits burlesques et sauvages de Samson!

Desjardins, dans un opuscule récent sur le procès de Galilée, a eu l'audace de déclarer que l'Eglise possède le droit souverain de retarder certains développements de la science, s'ils semblent de nature à devenir dangereux pour les intérêts supérieurs de la foi !

Quand nous envisageons l'ensemble du monachisme ; quand nous constatons son indigence extraordinaire, nous sommes fondés à conclure que l'esprit monastique ne favorise point cette partie de l'œuvre sociale qui consiste dans le développement de la science et de l'art. Malgré ses inconséquences, l'influence délétère de son abdication de la raison, de la volonté, de la personnalité humaine reste toujours fort sensible. Il n'y a pas de science certaine, il n'y a pas d'initiative, pas d'originalité, pas de génie, sans la liberté de la pensée. Mettez à l'esprit de l'homme toutes sortes de liens, dressez devant son essor des barrières par ici et par là, la barrière du dogme, la barrière de l'autorité supérieure, la barrière de l'humiliation de la raison devant Dieu, c'est-à-dire l'Eglise, et vous lui couperez toute inspiration, toute puissance de création, vous ne lui laisserez que la faculté d'être un manœuvre ; et après tout, les meilleurs des moines n'ont jamais été plus que des manœuvres : toutes les découvertes, tous les chefs-d'œuvre, tous les progrès ont été pour

la science laïque, la littérature laïque, l'art laïque.

On peut dire, hélas! que les moines n'ont pas été seuls entre les gens religieux à être victimes de cette absence de liberté qui stérilise, et à s'opposer stupidement aux progrès de la science. Que de théologiens protestants se sont associés aux dominicains et aux jésuites pour assaillir les savants, les Copernic et les Galilée, les Lyell et les Darwin! La lecture du livre de White, sur le conflit de la science et de la théologie, est particulièrement attristante à ce point de vue. Mais tandis que les protestants, même orthodoxes, honteux de toutes leurs défaites passées, font de plus en plus du texte de ce qu'ils appellent la Parole de Dieu quelque chose d'assez fluide et malléable, pour ne pas trop se mettre en travers de la science; tandis qu'en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, en France, les découvertes des sciences naturelles et de la critique biblique s'imposent jusque dans le catholicisme à une partie du clergé séculier et l'inclinent à appeler de ses vœux le dogme nouveau de l'évolution du dogme, les religieux, liés par leur vœu d'obéissance passive et par leur soumission particulière au siège pontifical, continuent forcément à être une compacte armée- défensive du vieux catholicisme, et offensive contre la culture moderne et la religion rationnelle et libre.

*
* *

Dans un passage remarquable de la préface de son *Traité sur le Vide,* Pascal a dit que « toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. »

L'image est belle et juste. Il en résulte que l'enseignement de la jeunesse est une des fonctions les plus utiles, les plus nécessaires de la société. Chaque génération parvenue à la maturité doit, avant de disparaître, transmettre le flambeau de la connaissance à celles qui suivent immédiatement, afin qu'elles s'éclairent à sa lumière, et qu'après en avoir alimenté et même fortifié la flamme, elles le fassent à leur tour passer dans son éclat plus vif à la jeunesse qui se presse sur leurs pas.

L'éducation n'a pas pour rôle unique d'instruire, de faire profiter le présent de tous les travaux, de toutes les découvertes du passé. Car le but de l'état social n'est pas seulement de faciliter la communication de la connaissance, il consiste également à favoriser le développement de la vie individuelle sous toutes ses formes. Si nous vivons en société, ce doit être, c'est en fait, lorsque la signification

de l'état social est bien comprise, pour que chacun et tous vivent mieux, vivent davantage ; pour que l'énergie vitale de chacun s'accroisse, se multiplie, par l'action de la vie des autres. L'objet de la réunion des hommes en société, c'est de façonner des hommes.

Pour atteindre ce résultat, comment l'éducation doit-elle être dirigée? Elle doit l'être de manière à respecter, à fortifier tous les caractères essentiels de l'être humain, et par conséquent tout spécialement cette spontanéité, cette liberté qui est un des traits constitutifs de la personnalité humaine. Un homme n'est pas un homme tant qu'il n'est qu'un écho passif de la pensée d'autrui, un copiste docile des œuvres d'autrui, un instrument machinal de la volonté d'autrui. Il ne devient homme que quand il a une pensée propre, une imagination propre, une activité propre; il ne devient homme que lorsque, à tout ce qu'il a reçu du passé et du présent, il ajoute quelque chose qui soit à lui, quelque chose qu'il doive à sa recherche, à sa réflexion, à son inspiration, à sa création individuelle ; que lorsque le vrai, le bien, le beau, ne sont plus un dépôt qui lui a été confié, mais une propriété personnelle, entrée par un travail personnel dans la substance même de son être. Sans un peu de cette initiative, il n'y a pas de personnalité; l'individu

qui en est dépourvu fait partie d'une masse amorphe ; d'autre part, plus il y a d'initiative, je ne dis pas d'excentricité, d'extravagance, plus il y a de personnalité vraie.

Cette formation, cette extension de la personnalité, n'est pas seulement utile à l'individu qu'elle met en possession de lui-même ; elle l'est aussi à la société, à cet homme permanent qui apprend toujours, au progrès de cet homme social. L'individu passif, qui ne fait que recevoir et ne donne que ce qu'il a reçu, ne sert pas à l'avancement, à l'enrichissement de la société ; si elle n'était composée que de membres pareils, elle ne ferait pas autre chose que de piétiner sur place. Pour pouvoir marcher en avant, il faut à la société des hommes de caractère, des hommes de libre et impartiale raison, de volonté énergique et indépendante, de cœur large et élevé ; des hommes qui sachent penser, parler, agir, produire par eux-mêmes ; des hommes qui ne se résignent pas à faire partie d'un troupeau de moutons ou d'un régiment de marionnettes.

Donc, le but principal de l'éducation, soit en vue du bien de l'individu, soit en vue du progrès de l'ensemble, c'est la formation de vraies personnalités humaines.

Cela dit, posons maintenant la question qui

nous ramènera au sujet que nous traitons : Les ordres religieux sont-ils capables de donner une éducation pareille ?

L'enseignement de la jeunesse a été l'une des œuvres sociales auxquelles s'est consacré le monachisme, lorsqu'il est devenu par nécessité infidèle à son principe de séparation complète d'avec le monde. Et c'est une inconséquence bien curieuse que celle de gens qui, après avoir renoncé pour eux-mêmes à la famille, comme dérivant d'un état inférieur, le mariage, s'en vont demander à ceux qui ont fondé une famille de leur déléguer une partie de leurs pouvoirs ! Néanmoins, comme les autres, cette inconséquence a eu souvent de bons résultats.

Je montrais, en traitant de l'activité intellectuelle littéraire, scientifique, du monachisme du VIe au IXe siècle, que les principales écoles de l'Europe en voie de réorganisation étaient celles des couvents : pendant la première partie du moyen-âge, les moines avaient presque le monopole de l'enseignement. C'est de leurs écoles que sortirent les écoles paroissiales, mères des écoles primaires. La naissance des universités, au XIIe siècle, rendit plus sérieuse la concurrence laïque, à laquelle la Renaissance et la Réformation donnèrent un nouvel et vigoureux élan. Depuis le XVIe

siècle, la lutte s'est toujours poursuivie entre l'enseignement laïque et l'enseignement religieux, les ordres disputant avec énergie et souvent avec succès le domaine de l'éducation à la société civile. Les discussions récentes en France ont rappelé combien d'ordres se livrent totalement ou partiellement à l'enseignement : jésuites, dominicains, oratoriens, eudistes, maristes, frères de la doctrine chrétienne, frères de l'instruction chrétienne, frères des écoles chrétiennes, et bien d'autres, sans parler de toutes les congrégations de femmes qui se vouent à la même œuvre.

Que faut-il penser du service social rendu par les moines et les religieuses au moyen de l'enseignement ?

Il serait certainement absurde de prétendre que l'enseignement religieux a toujours été mauvais et nuisible. Evidemment, cet enseignement a contribué, dans une mesure fort appréciable, à la diffusion des connaissances. Un religieux, une sœur, peuvent être un excellent maître, une excellente maîtresse d'école primaire ou secondaire. Il y a eu parmi les membres des ordres de bons pédagogues, d'éminents professeurs : des hommes comme Voltaire et Lamartine ont parlé avec reconnaissance de l'éducation qu'ils ont reçue chez les Jésuites ; Renan avait conservé jusqu'à la fin

une vive affection pour ses maîtres de Saint-Sulpice. Au point de vue des résultats purement classiques, les écoles religieuses peuvent souvent, de nos jours, entrer en compétition avec les établissements laïques.

Malgré ces faits incontestables, nous maintenons que les ordres religieux sont rendus incapables, par leur principe monastique, de donner la véritable éducation moderne, celle que nous indiquions tout à l'heure comme nécessaire au développement individuel et social. Leur système n'est pas propre au développement de personnalités indépendantes, autonomes. Ceux de leurs élèves qui sont devenus de telles personnalités ne le sont devenus que par la révolte contre les traditions et l'influence de leurs maîtres.

Les religieux, les religieuses sont des gens qui renoncent au monde, qui regardent comme mauvaise la vie de ce siècle en dehors de l'Eglise, qui estiment que les meilleurs, les plus parfaits de leurs élèves sont ceux qui les imitent le plus dans ce renoncement au monde, qui vivent dans le siècle sans être du siècle; aussi pensent-ils, comme Loyola, qu'il ne faut chercher dans les lettres que la gloire de Dieu et le bien des âmes, c'est-à-dire la gloire de l'Eglise et le salut comme l'entend l'Eglise. Ce sont des gens qui ont renoncé, et qui

s'en glorifient, à leur raison, à leur conscience et à leur volonté propres ; qui estiment donc que l'éducation doit aboutir à cette abnégation et non à la liberté de la raison et à l'autonomie de la conscience et de la volonté. Et, en effet, ce qu'ils inculquent au-dessus de tout le reste, c'est la soumission à l'autorité suprême et infaillible de l'Eglise. Ce que par suite ils condamnent au premier chef, c'est l'usage du jugement individuel dans toutes les matières où l'Eglise prétend à la décision finale. Comment voulez-vous que de pareilles gens façonnent de libres citoyens de ce monde, allant toujours à la conquête du vrai, du beau et du bien, sans autre souci que celui de garder un esprit sincère, droit, ouvert à toute lumière de quelque côté qu'elle leur vienne ? Il y a opposition entre leurs principes, leur méthode et le résultat à obtenir. Leur méthode consiste à mettre leur marque indélébile sur l'âme de la jeunesse : « Notre vie est cela, écrit le Père Dulac, dans son livre *Jésuites* (1), pétrir le cœur et l'âme de la jeunesse comme nous faisons leur intelligence » ; tandis que le véritable résultat à obtenir est que le cœur et l'âme du jeune homme, comme son intelligence, lui appartiennent en propre et

(1) P. 167.

non à ses maîtres ; leur but, c'est d'asservir la jeunesse, afin d'être sûrs de l'avenir ; tandis que le véritable but, c'est d'émanciper la jeunesse, afin que l'avenir puisse devenir ce que Dieu veut qu'il soit par la loi du progrès incessant. Il y a incompatibilité entre les deux choses, et voilà pourquoi nous condamnons l'enseignement religieux et congréganiste.

Si, pour ces raisons, le premier objet, l'objet capital de l'éducation, la formation de personnalités libres et autonomes ne peut être atteint par les ordres religieux, le second objet même, celui pour lequel ils ont été plus utiles, la communication de la connaissance, n'a été et ne peut être, pour les mêmes motifs, atteint qu'imparfaitement.

Dans notre désir d'être impartial envers les ordres, ne perdons pas de vue que l'éducation donnée par les moines au moyen âge était de qualité bien inférieure. La première place, une place démesurée, y était donnée à la religion, et à quelle religion ? aux répétitions de prières et aux pratiques diverses. En fait de sciences naturelles, les choses les plus absurdes étaient enseignées avec l'assurance la plus absolue ; l'étude y était rendue répulsive par la sécheresse mécanique des méthodes et par la dureté des corrections et des punitions. Les maîtres monastiques mettaient peu de joie dans

l'étude; et le plaisir d'apprendre et de vivre était beaucoup plutôt pour le jeune homme qui se préparait à la chevalerie, comme page dans un château, que pour l'élève des moines.

Au moment de la Renaissance, les moines qui étaient chargés d'enseigner étaient eux-mêmes d'une profonde ignorance. A la fin de 1515 parut un petit livre intitulé *Epistolæ obscurorum virorum*. C'étaient des lettres supposées écrites par des moines et des théologiens à l'un des persécuteurs de Reuchlin et des humanistes. Dans le mauvais latin de l'époque, elles dévoilaient les vices des moines, leur ignorance, leur haine de toute instruction sérieuse et de l'humanisme nouveau ; et elles le faisaient avec tant de vérité, de naturel, que certains moines se reconnurent dans le portrait et prirent d'abord le pamphlet pour une œuvre amie, le propagèrent même. Il avait pour auteur Ulrich von Hutten et d'autres adversaires, restés inconnus, du monachisme, auquel, à la veille de la Réformation, il porta un terrible coup.

Dans la période moderne, il est certain que les Jésuites ont beaucoup contribué à relever le niveau de l'enseignement dans les écoles catholiques. Mais pourquoi ? avant tout dans l'intérêt de l'Eglise. La Renaissance et la Réforme avaient donné une vigoureuse impulsion à l'instruction. Erasme

avait travaillé à étendre le cercle des études, en recommandant ce qu'on a appelé en Allemagne les études réales, l'étude des choses, des réalités physiques : histoire, géographie, science naturelle, agriculture, etc. Luther avait écrit sa fameuse lettre où il disait : « On consacre tant d'argent à des arquebuses, à des routes, à des digues et aux autres choses d'une utilité publique : pourquoi n'emploierait-on pas autant pour élever nos enfants et former de bons maîtres d'écoles ?... Quand il n'y aurait ni âme, ni ciel, ni enfer, encore serait-il nécessaire d'avoir des écoles pour les choses d'ici-bas, comme nous le prouve l'histoire des Grecs et des Romains... Je ne demande pas qu'on fasse un savant de chaque enfant, mais il faut qu'il aille à l'école au moins une ou deux heures par jour, et il faut qu'on prenne les plus capables pour en faire des instituteurs et des institutrices. » Sous l'influence de Luther, divers pédagogues s'étaient mis à l'œuvre et en particulier le plus célèbre d'entre eux, Jean Sturm, pour réformer et développer l'enseignement.

Aussi, Loyola et les Jésuites comprirent-ils que l'Eglise était perdue, si elle ne suivait pas la même voie, si elle ne relevait pas le niveau de l'instruction dans le catholicisme. Ce fut la tâche que les Jésuites assumèrent ; ils n'agissaient pas par amour

de la science elle-même ; ce qu'ils ambitionnaient avant tout, c'était l'influence que pouvaient leur assurer leur réputation comme maîtres et le nombre de leurs élèves. Là où l'instruction ne servait pas leurs fins, ils n'y attachaient aucun prix, comme le prouve ce passage caractéristique de leurs règles communes : « Nul d'entre ceux qui sont employés à un service domestique, pour le compte de la société, ne devra savoir lire et écrire, ou, s'il le sait, en apprendre davantage ; on ne l'instruira pas sans l'assentiment du général, car il lui suffit de servir, en toute simplicité et humilité, Christ, notre maître. » Une autre preuve que ce sont les nécessités de la concurrence et de la propagande et non l'amour de la science qui inspirent les ordres dans leur enseignement, nous la trouvons dans la nature de l'instruction donnée aujourd'hui dans les couvents aux jeunes filles même des classes aisées ; elles en sortent très habiles à divers ouvrages de mains, mais le plus souvent d'une culture intellectuelle déplorablement restreinte et pauvre.

Il est impossible à un enseignement qui est enfermé dans un cercle dogmatique, qui maintient toujours un divorce insensé entre la religion et la science, et ne s'inspire pas de l'amour de la science pour la science, d'être un enseignement satisfaisant, impartial, complet. Partout où l'on croit le

dogme infaillible menacé par la science, celle-ci eût-elle cent fois raison, est obligée de céder, de s'humilier, de s'effacer. L'histoire aussi est constamment altérée, faussée sous la pression du dogme.

Si nous estimons que, par suite du principe monastique, les ordres ne sont pas capables de remplir les fonctions de l'éducation, notre première conclusion est bien simple : ne pas leur confier nos enfants, dissuader d'autres de leur confier les leurs, et il est bien regrettable que souvent des parents à vues libérales se laissent aller, pour certains motifs pécuniaires ou autres, au risque très réel — les faits le démontrent constamment — de placer leurs enfants dans les écoles congréganistes et sous l'influence des religieux.

Une autre question se pose; elle est posée par les événements qui se déroulent en France, et elle inquiète peut-être la conscience de bien des personnes : Est-il légitime d'interdire aux ordres religieux, comme le fait la Chambre française, pour ceux qu'elle n'a pas autorisés, comme elle le fera probablement pour tous, de participer à l'éducation générale de la jeunesse dans les écoles quotidiennes ? N'y a-t-il pas là, comme les catholiques le répètent à grands cris, un attentat contre la liberté ?

J'estime pour ma part que la Chambre française a raison dans le fond, quoique certains motifs ne me satisfassent pas. Ainsi il me paraît qu'on se trompe, lorsqu'on justifie cette exclusion des ordres religieux par la volonté de les empêcher de propager leurs doctrines ou, comme on a dit, leurs préjugés et leurs superstitions. On prête le flanc à l'accusation de restreindre la liberté de pensée. « Il s'agit de savoir, disait M. Brunetière dans une conférence à Lille, le 18 janvier dernier, si la première de toutes les libertés, qui est celle de penser librement, se verra non seulement restreinte, mais empêchée, paralysée, étouffée dans la principale de ses manifestations, laquelle est de pouvoir librement se répandre. » Il est assez curieux d'entendre les coryphées du catholicisme revendiquer la liberté de pensée que le catholicisme a toujours anathématisée, et qu'il se hâterait de supprimer, s'il devenait de nouveau le plus puissant. Mais il faut convenir que vouloir proscrire l'enseignement des doctrines catholiques comme telles, c'est retourner l'intolérance catholique contre l'Eglise et la justifier par ce procédé : si nous proscrivons les doctrines catholiques, pourquoi l'Eglise ne proscrirait-elle pas les nôtres ?

Ce n'est donc pas au nom de certaines doctrines hostiles aux doctrines catholiques, c'est au

nom de la liberté que je voudrais exclure l'enseignement monastique, je dirai même l'enseignement catholique des écoles publiques. C'est au nom de la liberté de l'enfant, qui prime la liberté du père de famille, que les catholiques invoquent avec fracas (1). Je veux que l'enfant reçoive une éducation première qui lui conserve sa liberté, liberté d'examen, de choix, liberté de pensée et de développement ; une éducation qui lui permette de devenir une personnalité propre, un homme. Or l'enseignement congréganiste ne respecte pas cette liberté de la volonté, de la conscience, de l'intelligence chez l'enfant. Elle a au contraire une préoccupation prédominante qui est d'asservir l'enfant, de le lier à tout jamais à un système, à un dogme. Elle commence par dire à l'enfant dès ses tendres années : voici ce que tu dois croire ; tout le reste n'est qu'erreur damnable ; tu dois *croire*, sans examen : le doute même est un péché. La liberté que

(1) Et qu'ils suppriment lestement quand elle les gêne. Le Père Jésuite Ollivier, dans sa *Théologie dogmatique*, dit à la page 161 : « Il y a obligation urgente à soumettre l'enfant à l'autorité religieuse. Si les parents manquent à ce devoir, il appartient à l'autorité religieuse, dont ils sont sujets, de les y contraindre, de les remplacer même au besoin, en soustrayant l'enfant à l'autorité paternelle. Si l'enfant est dans les mains d'un tuteur, on procédera de même. Si l'enfant est en danger de mort, il faut le soustraire.

les ordres réclament, c'est la liberté d'établir la servitude que leurs principes imposent (1) ; nous, nous réclamons la liberté d'établir la liberté.

Voici donc notre point de vue : nous laissons aux catholiques le plein droit de propager leurs croyances dans la famille, à l'église, au catéchisme. Mais nous leur disons : vous ne les propagerez pas à l'école quotidienne. Nous voulons que là l'enfant soit dans une autre atmosphère, sous une autre influence, afin qu'il ait au moins la possibilité de choisir, de juger le catholicisme lui-même ; afin qu'il ait une chance de devenir autre chose qu'une cire pétrie par l'église. Nous estimons que c'est là un postulat de la liberté individuelle.

On nous dira : Mais au fond n'aboutissez-vous pas à opposer doctrine à doctrine, et à exclure de l'enseignement telle doctrine pour y faire dominer

(1) Il y a quelques années — je ne retrouve pas la date exactement, — le Saint-Siège donnait aux évêques d'Amérique, au sujet des écoles publiques neutres, l'instruction suivante : « Les écoles publiques qui sont soustraites à l'intervention de l'Eglise, sont, pour les catholiques, éminemment périlleuses. L'enfance et la jeunesse y courent manifestement le danger de perdre la foi et les mœurs. Ceux qui, sans motifs suffisants et sans les précautions requises, y envoient leurs enfants, sont indignes de recevoir l'absolution au tribunal de la pénitence, s'ils persistent opiniâtrément dans leur faute. » Dans son Encyclique aux évêques de France, Léon XIII disait le 8 février 1884 : « L'Eglise a toujours ouvertement condamné les écoles appelées mixtes ou neutres. »

telle autre, la vôtre? Le devoir de la soumission à l'autorité infaillible de l'église, c'est une doctrine catholique; le devoir de disposer librement de sa pensée, de sa conscience, de sa personne, c'est une doctrine libérale; et cette doctrine libérale vous la faites triompher de la doctrine catholique dans les écoles.

Evidemment il y a un point où un choc violent est inévitable entre le système catholique et le nôtre, entre le système qui pose comme premier principe l'autorité absolue et le système qui pose comme premier principe le libre examen. Personne n'a encore trouvé le moyen d'opérer la conciliation entre ces deux contraires, entre le despotisme et la liberté. Impossible de faire régner la liberté sans restreindre le despotisme : en politique toutes les lois qui établissent la royauté constitutionnelle ou la république sont des atteintes au système de l'autorité absolue. C'est parce que le catholicisme est un despotisme que la liberté est contrainte par la force des choses de porter atteinte à son principe : ce n'est que la liberté du despotisme que nous brisons en sauvegardant la liberté personnelle de l'enfant.

On pourrait dire encore : Si vous excluez l'enseignement catholique de l'école, ne sera-ce pas pas pour y introduire un autre enseignement doc-

trinal en opposition avec le catholicisme, et en chassant par une porte l'esprit sectaire de l'école, ne le ferez-vous pas rentrer par une autre ?

Pour ma part, je suis convaincu depuis longtemps que le seul régime respectueux de la liberté, c'est la neutralité religieuse et philosophique de l'école primaire et secondaire. Je dis religieuse et philosophique. Je n'exclus pas de l'école l'enseignement *moral* indispensable à l'éducation ; et je crois que quoi qu'on en dise, dans des vues intéressées, cet enseignement moral serait facile à organiser. Mais quelle morale feriez-vous enseigner ? demande-t-on d'un ton ironique. Il y a tant de morales ! C'est embrouiller et compliquer à dessein la question ; c'est faire, de propos délibéré et pour les besoins de la cause, une confusion entre la morale théorique et la morale pratique. En morale théorique, les divergences sont graves entre les systèmes catholique, protestant, positiviste, utilitaire, évolutionniste, etc. Mais en morale pratique, il est facile de s'entendre. Je suis persuadé, par mon expérience de l'enseignement de la morale, qu'un comité formé d'hommes d'opinions très différentes, un docteur catholique, un protestant orthodoxe, un protestant libéral, un rabbin, un positiviste, un évolutionniste, un spiritualiste, un matérialiste, arriveraient aisément à

rédiger un petit traité des devoirs qui pourrait servir de manuel d'enseignement dans toutes les écoles, sans froisser les opinions de personne, sauf de ceux qui n'admettent pas le devoir. La neutralité n'exclurait pas la morale, mais elle exclurait la religion, la philosophie, qui seraient réservées à la famille, à l'église. L'auteur a suivi cette méthode dans l'éducation de ses propres enfants : il n'y a trouvé aucun inconvénient ; ni sa liberté, ni celle de ses enfants n'en ont jamais été lésées. Ce qu'il importe au plus haut point d'empêcher, c'est cette confiscation de la liberté que subit nécessairement le pauvre enfant quand il devient, à l'école comme à l'église, la chose de la congrégation et du clergé.

*
* *

Si la réunion des hommes en société a pour but de faciliter l'existence et de favoriser le développement de chacun et de tous, l'assistance fraternelle de ceux que le malheur atteint sous quelque forme, de ceux qu'il paralyse et qu'il diminue, est une fonction nécessaire de la vie sociale ; une fonction qui sera probablement toujours nécessaire à un certain degré, mais qui l'a été et qui l'est encore éminemment, par suite des vices de l'organisation sociale.

Cette assistance plus ou moins développée, et de genres plus ou moins divers, n'est qu'un des aspects de cet échange de bons offices et de cette vaste coopération qui constitue l'essence de la vie commune et de l'activité sociale. Nous sommes groupés pour recueillir tous les avantages du commerce de l'esprit et du cœur et de la concentration des efforts dans toutes les branches du travail humain. La base même d'une pareille réunion est donc, non l'individualisme égoïste, mais la solidarité, c'est-à-dire le sentiment de liens multiples rattachant ensemble tous les membres de la grande agrégation. « Il y a un seul corps et plusieurs membres, écrivait l'apôtre Paul ; et tous les membres, malgré leur nombre, ne forment qu'un corps..... Si un des membres souffre, tous les membres souffrent avec lui (1). » Lors donc qu'un des membres de la société est atteint dans ses forces vives par la maladie, par le dénuement, il est naturel, il est juste que les autres lui aident, non seulement en vue d'adoucir ses peines, mais encore et surtout en vue de le remettre en possession de soi, de lui rendre l'aptitude au perfectionnement de soi, de refaire de lui un agent effectif du bien commun. Cela doit se pratiquer d'abord dans

(1) 1 Corinthiens XII, 14, 27.

la petite cellule sociale qu'est la famille ; cela doit se pratiquer encore dans la grande famille qu'est la société, quand la petite y est impuissante. D'après cela, l'objet de l'assistance y est le même que celui de l'éducation, avec cette différence cependant que l'éducation est plus positive, et l'assistance plus négative : l'assistance consiste surtout à enlever les obstacles qui empêchent la réalisation de cet objet, tandis que l'éducation poursuit cette réalisation même. Mais l'objet final, dans les deux cas, c'est la formation de libres, vraies et complètes personnalités humaines.

Les ordres religieux ont largement participé à l'assistance sociale : quelle a été la valeur de ce concours ?

Nous avons déjà eu l'occasion de le dire, en parlant de la conception erronée de la religion que le monachisme a répandue en en réduisant l'essence au renoncement, les ordres religieux ont commis une fort heureuse infidélité à leur principe par leurs œuvres de charité. Ces œuvres même proclament que la vie est bonne, puisqu'elles tendent à la conserver par l'aumône, par la guérison des malades, par l'hospitalisation des orphelins et des abandonnés.

Au point de vue historique, on s'aperçoit bien que ces œuvres de charité sont en effet une inconséquence. Le monachisme ne s'est nullement voué

dès l'origine à la bienfaisance. La règle de saint Benoît n'y fait aucune allusion : elle traite exclusivement de la vie des moines dans leurs couvents. C'est dans la seconde réforme de l'ordre des bénédictins, celle de Cluny au xe siècle, que la charité est d'abord prescrite par la règle comme un devoir monastique. Dans ce sous-ordre de Cluny chaque couvent devait nourrir dix-huit pauvres par jour, et la charité devait redoubler pendant le carême. Régulièrement, tout ce qui restait du pain et du vin servis aux religieux dans le réfectoire devait être distribué aux pauvres pèlerins. Chaque semaine, l'aumônier, c'est-à-dire le religieux chargé spécialement de porter au dehors l'assistance du couvent, faisait une tournée dans le village le plus proche, pour prendre note des maisons où se trouvaient des malades ayant besoin de secours. La pratique de l'aumône au couvent se généralisa, et les monastères devinrent, dans leurs bonnes périodes, des centres de distributions de vivres et d'objets divers. Dans certains couvents en France, une porte spéciale s'appelait la *donne;* dans tel couvent une porte était nommée la *miche,* parce qu'on y donnait une miche de pain à tous ceux qui venaient la demander.

Cependant parmi les sous-ordres ou congrégations issus de l'ordre des bénédictins, je n'en vois

pas qui se soient consacrés d'une façon spéciale ou prééminente à la charité. Ce furent d'autres ordres qui en donnèrent les premiers exemples au XIe et XIIe siècles, en se dévouant au soin des malades : les hospitaliers de saint Antoine, fondés en 1095, à Vienne en Dauphiné, par un riche gentilhomme du pays dont le fils venait d'être guéri du mal appelé feu de saint Antoine ; les frères des hôpitaux que Guido réunit en 1170 à Montpellier; citons à la même époque les trinitaires ou frères de la rédemption qui se destinèrent au rachat des captifs. Le mouvement franciscain, plein de sympathie pour le pauvre, donna naissance à diverses congrégations charitables, surtout de femmes; ainsi les religieuses hospitalières de saint François, ou sœurs grises, qui sortaient de leurs monastères, pour assister les malades, consoler les mourants, ensevelir les morts. Mentionnons aussi, vers la même date et dans un autre ordre, les sœurs hospitalières de saint Jean de Dieu.

Mais c'est à partir du XVIIe siècle et sous l'impulsion de saint Vincent de Paul que la charité a pris une grande place dans l'œuvre des congrégations. C'est une grande figure que celle de Vincent de de Paul. Né lui-même dans la pauvreté, forcé d'abord à faire, tout jeune, le métier de petit berger, pour venir en aide à ses parents, il se distingua

par une telle précocité d'intelligence que ses parents se décidèrent à le mettre dans une école dirigée par les franciscains, où il poussa assez loin son instruction pour pouvoir embrasser la carrière ecclésiastique. Le vice et la misère qu'il rencontra dans son ministère lui remuèrent profondément l'âme et le portèrent à la fondation de l'ordre des prêtres de la Mission, appelés spécialement Lazaristes ; puis d'une confrérie de servantes et gardes des pauvres ; et enfin, en 1617, à la création de son œuvre par excellence, l'ordre des sœurs de la charité, auxquelles leur costume a valu, comme aux religieuses hospitalières de saint François, le surnom populaire de sœurs grises. Cet ordre ne connaît ni clôture ni vœux perpétuels ; les sœurs s'engagent d'abord pour cinq ans, puis renouvellent librement leurs vœux chaque année ; elles sont toutes consacrées aux pauvres, aux malades, aux enfants trouvés. L'idée de fonder un asile pour les enfants trouvés fut inspirée à saint Vincent par la vue d'un mendiant qui maltraitait un pauvre être abandonné. Comme les bonnes sœurs hésitaient devant la grandeur de l'œuvre et l'exiguïté de leurs ressources, saint Vincent prenant un enfant nu dans ses bras leur adressa un appel ému qui brisa leurs résistances. On sait qu'il trouva pour la création de son œuvre une collaboratrice zélée et

dévouée, dans la personne d'une veuve, Mme Legras, fille de Louis de Marillac, sieur de Ferrières : son nom doit rester associé, dans les fastes de la charité, à celui de saint Vincent de Paul.

Je ne puis énumérer toutes les associations diverses à but charitable qui sont nées dans le catholicisme depuis cette époque. Je me contente d'en indiquer une d'origine récente et fort touchante, celle des petites sœurs des pauvres, qui a été fondée en 1840 dans des circonstances remarquables, dont on trouvera le récit détaillé dans le livre de Maxime du Camp : *la Charité privée à Paris*. L'Académie française couronna en 1845 l'une des fondatrices, Jeanne Jugan.

Donc, les ordres religieux ont accompli de grandes choses dans le domaine de la charité. Surtout les congrégations de femmes. Les congrégations d'hommes y ont beaucoup moins brillé. Si l'on dépouille la liste des cinquante-quatre congrégations religieuses d'hommes qui se sont vu refuser dernièrement l'autorisation en France, on observe que la majeure partie s'occupent surtout de l'enseignement, de la prédication, des missions, des soins du culte, du service des sanctuaires, des pèlerinages, de fabrications et commerces divers. Ce n'est que la minorité qui joignent à des objets de ce genre des œuvres philanthropiques,

comme les frères de l'Instruction chrétienne de saint Gabriel, qui ont huit pensionnats pour les sourds et muets, et quatre pour les aveugles; les clercs de saint Viateur, qui recueillent des enfants pauvres et délaissés, pour les mettre en état d'exercer une profession agricole et industrielle; la congrégation du Saint Esprit et du Saint Cœur de Marie, qui s'occupe de l'éducation des jeunes détenus et des enfants indisciplinés. La proportion de congrégations féminines charitables est certainement bien plus forte.

Nous savons par des faits récents que les œuvres charitables même des congrégations de femmes ne sont pas sans mélange : que l'on n'y trouve pas partout l'abnégation et le désintéressement, mais que des orphelinats et des asiles entre de mauvaises mains peuvent présenter le spectacle de cruelles exploitations, soit au profit des couvents, soit au profit des caisses de l'Eglise.

Les dénonciations de Mgr Turinaz et l'arrêt de la cour d'appel de Nancy (18 février 1903) ont mis au jour les séquestrations, les excès de travail, les privations de nourriture et de soins hygiéniques, les refus de salaires auxquels le Bon-Pasteur de Nancy doit sa richesse. Ce cas n'est pas isolé : « Ces crimes, disait Mgr Turinaz, sont certainement commis dans toutes les maisons du Bon-

Pasteur »; affirmation bientôt corroborée par des révélations sur les pratiques des maisons d'Angers, du Mans, d'Annonay. Le procès intenté au Refuge de Notre Dame de charité à Tours et les condamnations intervenues prouvent que le mal n'est pas localisé dans une seule congrégation. De pareils abus existent aussi en Belgique. En 1883, M. R. de Ridder, professeur à l'Université de Gand, dans un rapport fait à la Chambre des représentants, sur *l'Enseignement professionnel dans ses rapports avec l'enseignement primaire*, montrait les jeunes enfants travaillant du matin au soir pour quelques centimes par jour, dans les écoles dentellières des couvents. L'enquête à laquelle ce rapport se rattache fit du bien : l'évêque de Bruges intervint et décida que les petites filles ne seraient plus reçues avant sept ans ! Mais je m'imagine que des réformes sérieuses seraient encore nécessaires. Les constatations suivantes d'un catholique très militant, M. Pierre Verhaegen, sont significatives : « Assurément on peut désirer que l'enseignement donné (dans les couvents), en dehors des cours de dentelles, devienne plus complet encore et plus général; on peut reprocher avec raison à la plupart de ne pas séparer leurs élèves de leurs ouvrières; à certains d'entre eux, d'admettre à l'ouvroir des enfants trop jeunes; à quelques-uns, de laisser travailler trop

longtemps les filles de moins de seize ans (1). »
M. Verhaegen reconnaît aussi que les salaires sont très faibles ; mais il en impute la faute aux grands négociants de Bruxelles qui ne veulent acheter qu'à vil prix. Cependant il me semble qu'il serait facile aux couvents, s'ils voulaient relever les salaires, de s'entendre pour avoir un représentant et un magasin à Bruxelles : ils dirigent cent vingt sur cent soixante des écoles dentellières des Flandres. Mais qu'on nous montre quelque part des couvents ayant le souci d'assurer de bons salaires à leurs ouvriers et leurs ouvrières !

Bien que persuadé, d'après de nombreux indices, qu'une enquête complète et impartiale révèlerait plus d'exploitations qu'on ne pense, dans les couvents, je ne veux cependant pas me rendre coupable de fausses généralisations en imputant à toutes les congrégations les excès et les cruautés de quelques-unes. Je veux croire que le bien a prédominé.

Mais ce que l'on peut affirmer de toutes les congrégations charitables, même des meilleures, c'est que l'esprit monastique qui les pénètre les condamne, jusque dans leurs œuvres les plus dévouées, à une étroitesse confessionnelle et antisociale. J'ai

(1) *La Dentelle et la Broderie sur Tulle*, 2 volumes, 1902. Voir tome II, p. 14, 15, 20.

noté un fait bien curieux et intéressant, la fondation en 1530 par un pauvre et vertueux Portugais, Jean de Dio, d'une association connue en Espagne sous le nom de frères hospitaliers, en France et en Allemagne sous celui de frères de la Miséricorde, qui se voua au soin des malades, *sans différence de confession*. Plût à Dieu que tous les ordres eussent adopté cette règle! Mais cela ne leur eût pas été possible, sans se renier eux-mêmes. Ils ne peuvent travailler pour la grande société dont ils se sont séparés. Ils ne peuvent se proposer de rendre au monde, dans la personne de malades guéris ou d'orphelins éduqués, des agents de libre conscience et raison, des ouvriers choisissant eux-mêmes, d'après leurs propres lumières, leur rôle et leur fonction dans le vaste atelier social. Non, ils sont tenus de vouloir fabriquer des catholiques, même au moyen de l'aumône; ils doivent saisir toutes les occasions pour faire prédominer le dogme catholique qu'ils jugent être la vérité absolue, et l'autorité ecclésiastique qu'ils déclarent infaillible.

Aussi, malgré les efforts de quelques esprits plus larges, le but confessionnel vicie le plus souvent la charité catholique. Les aumônes vont de préférence aux catholiques, à ceux du moins qui vont à la messe et paraissent dociles à l'Eglise; elles sont refusées par exemple aux ménages pauvres

qui se sont contentés du mariage civil ; les malades sont exposés à des tentatives de prosélytisme ; on ne leur facilite pas, s'ils sont dissidents, l'obtention des secours religieux qu'ils désirent ; dans les orphelinats, l'éducation donnée est nettement catholique avec toute l'étroitesse et tout l'exclusivisme du dogme.

Or, s'il est une chose dont il faille avoir horreur, c'est la charité confessionnelle ; j'estime qu'elle constitue une atteinte particulièrement repoussante à la liberté de l'individu. C'est une lâche exploitation de la douleur et de la misère au profit du dogme. Un homme souffre, un homme a faim : le seul droit de la charité, c'est de le soulager, de lui rendre sa liberté d'homme, opprimée par le besoin ou la maladie ; abuser de cette première oppression matérielle ou physique, pour y ajouter une oppression de la conscience, ou même, en termes adoucis, une simple séduction de la conscience, c'est un véritable attentat contre la nature humaine. Voilà pourquoi l'assistance doit être neutre ; elle ne doit viser que le seul objet du soulagement, du relèvement, sans aucune préoccupation doctrinale, religieuse. Quand on vient nous demander un secours, nous n'avons rien à voir aux croyances du postulant ; elles ne nous regardent pas : cet homme est-il vraiment dans la

nécessité ? a-t-il besoin de notre concours pour obtenir ou retrouver la possibilité de gagner sa vie et de travailler librement à son développement ? Voilà la seule question qui nous concerne.

Un autre défaut de la charité monastique, c'est qu'elle se borne trop au soulagement des misères immédiates, sans se proposer le développement de l'individu et le progrès de la société. L'esprit séparatiste des ordres les pousse à placer le but de leurs œuvres en dehors de la société actuelle, dans le salut, soit des donateurs, soit des bénéficiaires (1). Les donateurs considèrent leurs actions de miséricorde comme de bonnes œuvres méritoires, leur gagnant le ciel ; à l'égard de ceux au bien de qui ils s'emploient, leur grande préoccupation est encore ce qu'ils appellent le salut de leur âme. Il en résulte que la charité se fait trop sans le souci de l'avantage du siècle présent.

Aussi a-t-on constaté plus d'une fois dans l'histoire que les pays où la charité catholique s'exerçait le plus largement étaient ceux où le paupérisme était le plus répandu. Le gouvernement français déclarait dans l'exposé de motifs de son projet de loi relatif à l'autorisation des Chartreux, que les libéralités par lesquelles ces religieux essayaient

(1) De Montalembert, *Moines d'Occident*. Tome VI, p. 329.

de purifier leurs richesses, dues à la vente de leur liqueur alcoolique, avait eu pour effet d'appauvrir la région. La population, comptant sur les aumônes, s'était déshabituée du travail. Les meilleurs ouvriers émigraient plutôt que d'aller solliciter les bienfaits des Chartreux ; la population s'étiolait et diminuait, de telle sorte qu'on était obligé de faire appel aux ouvriers italiens pour cultiver les terres.

De tout cela, conclurons-nous à faire interdire la charité aux ordres ou au catholicisme dans lequel les ordres sont les grands agents de la bienfaisance ? Non ; nous tenons trop à l'initiative privée, pour lui fermer le vaste champ de l'assistance. Nous craindrions que si l'assistance devenait uniquement officielle, elle ne devînt trop froide, trop routinière, qu'elle manquât de cette chaleur du cœur qui lui est nécessaire pour la rendre vivante, tendrement compatissante aux maux des assistés. Puis, bien des forces miséricordieuses seraient perdues. Nous aspirons sans doute à une réforme de la société qui, en assurant à tous la suffisance du salaire, l'accès à la propriété, le pain des vieux jours, restreigne l'étendue de l'assistance matérielle qui est toujours une diminution de l'individu. Mais bien que nous marchions vers ce but, nous en sommes encore

loin, et le concours de toutes les bonnes volontés reste indispensable.

Cependant la liberté de l'assistance congréganiste et de l'assistance privée en général ne devrait pas être absolue. Nous ferions une première réserve quant à l'organisation des ordres religieux, qui doivent être constitués de manière à ne plus prêter aux objections graves qui peuvent leur être faites du côté de la société civile, comme nous le dirons plus loin.

Une seconde réserve concernerait les orphelins élevés par les congrégations ; ils devraient suivre les écoles publiques primaires et secondaires, ou en tout cas des écoles laïques neutres, soumises au contrôle de l'État, ceci pour garantir la liberté morale de l'enfant.

Une troisième réserve consisterait dans l'affiliation de toutes les congrégations charitables, comme de toutes les œuvres indépendantes, à quelque grande organisation destinée à les harmoniser, à accroître leur efficacité.

L'état anarchique de la bienfaisance privée est un grand mal qui l'expose constamment à aller à l'encontre de son but. Tous ceux qui se sont occupés de bienfaisance savent combien celle-ci est indignement exploitée et avec quel scrupule les secours doivent être donnés. Que de mendiants

frappent à toutes les portes et n'ont, pour vivre à l'aise, que la peine de recueillir les contributions qu'ils lèvent sur une pitié crédule ! Par suite du défaut d'entente, d'organisation, les meilleures institutions servent souvent à accroître le vice ; le dévouement même qui recueille les enfants abandonnés ne fait qu'en multiplier le nombre et que faciliter les amours de rencontre, en les débarrassant de leurs produits.

La grandeur du mal a conduit, en Angleterre, à la fondation de la « Charity Organisation Society ». Mais cette institution a une activité et des pouvoirs trop limités pour atteindre son but. Je voudrais donc une organisation gouvernementale qui, tout en faisant place à toutes les activités individuelles, privées, religieuses ou non, exerçât une haute direction sur l'ensemble, se livrât à une inspection sérieuse pour prévenir les abus et pour veiller à la bonne administration des fonds confiés aux directeurs de toutes les œuvres diverses.

Mais ne peut-on pas avoir d'avance la certitude que l'esprit séparatiste du monachisme le ferait s'insurger avec colère contre cette salutaire intervention régulatrice des pouvoirs publics et réclamer violemment la liberté d'exercer la charité à sa manière étroite et indifférente au véritable intérêt social ?

CHAPITRE XI

CONCLUSIONS

Concluons.

Bien que les ordres ne constituent pas une unité absolue, bien qu'ils se signalent par de nombreuses différences, qu'ils aient poursuivi des objets variés et accompli des œuvres multiples, dont certaines d'une incontestable valeur ; cependant il y a dans le monachisme entier, dans tous les ordres, chez tous les religieux individuels, un principe permanent, celui du renoncement au monde, prenant corps dans les trois vœux du célibat ou renoncement à la famille, de la pauvreté ou renoncement aux biens de ce monde, de l'obéissance passive ou renoncement au jugement individuel, à la volonté propre, donc à la personnalité.

Nous croyons l'avoir clairement montré, ce renoncement n'est pas évangélique ; il est anti-

rationnel, antireligieux, antimoral, antisocial. De plus il ne perd jamais son influence et n'abdique jamais ses droits ; même lorsque les ordres, lui commettant des infidélités partielles, s'occupent d'interêts sociaux, de commerce, d'érudition, de science, d'enseignement, de charité, il subsiste toujours assez pour vicier leurs travaux et leurs œuvres et les pousser à se servir d'elles comme d'armes contre la société moderne et contre son principe de libre développement de la personnalité humaine.

La conclusion qui s'impose donc à nous, c'est qu'il faut condamner l'institution monastique en soi et la combattre énergiquement dans toutes ses manifestations. C'est notre devoir, car nous ne pouvons que nous opposer avec force à des associations qui nous paraissent nuisibles à la religion, à la morale, à la famille, à la société.

Sur certains moyens de combattre les congrégations, nous, leurs adversaires, nous serons, je pense, tous d'accord. Nous ne pouvons douter que contre eux l'arme de la discussion, par la parole et par la plume, ne soit pleinement légitime. Sans doute, nous devons prendre garde que cette discussion soit toujours éclairée, loyale et courtoise. Il la faut éclairée, et pour cela, il faut étudier les ordres dans leurs propres livres, dans leurs his-

toires et leurs apologies, dans leurs exposés de morale et de dogme ; il faut apprendre ainsi à connaître avec exactitude leurs institutions, leurs règles, leurs actes, leurs doctrines et les raisons qu'ils en donnent, afin de les attaquer eux-mêmes et non quelque portrait de fantaisie ou quelque caricature. Il faut que la discussion soit loyale et, pour cela, il faut que notre critique ait soin d'opposer à leurs raisons des arguments solides et non captieux. Et je dirai à ce propos, en passant, qu'il est assez souvent arrivé aux controversistes protestants orthodoxes, gênés par l'autorité de la Bible, d'altérer le sens de certains passages, par exemple de la glorification du célibat par saint Paul dans leur polémique contre le monachisme. Il faut que notre critique ait soin d'éviter le sophisme de la partialité qui passe sous silence ce qu'il y a de bon et utile dans les œuvres des ordres et le sophisme de la généralisation qui impute à tous les ordres et à tous les religieux les fautes et les vices de certaines époques, de certaines congrégations, de certains individus. Il faut avoir soin de ne considérer comme général que les erreurs, les abus qui appartiennent réellement à l'essence même du monachisme. Il est utile d'ajouter qu'il faut que la discussion soit courtoise, modérée de langage. Mais les règles posées, et ce sont celles

qui doivent gouverner toute discussion, toute polémique vis-à-vis de n'importe qui et dans n'importe quel domaine, littéraire, scientifique, politique, religieux, moral ; ces règles posées, nous devons lutter vigoureusement dans toutes les occasions privées ou publiques contre les ennemis irréductibles de nos conceptions religieuses et sociales. Cette lutte n'aura de notre part rien d'intolérant ; ce ne sera pas la lutte du dogmaticien et du sectaire, qui anathématise ses adversaires, les dénonce comme de coupables hérétiques, leur déclare que hors de sa croyance et de son église, il n'y a point de salut ; ce sera la lutte naturelle, rationnelle, morale, d'hommes qui se croient en face d'erreurs funestes et qui se tiennent pour obligés de leur opposer des doctrines qu'ils estiment meilleures, plus vraies, plus bienfaisantes.

Ce combat par la discussion doit avoir, me paraît-il, une conséquence pratique qui consiste à refuser aux ordres religieux, pour leurs œuvres et pour leurs commerces, tout appui financier. Cela va de soi ; si nous estimons qu'il serait avantageux pour la société que les ordres disparussent, il est fort inconséquent de contribuer à leur durée en leur donnant notre argent.

Prenons d'abord leurs commerces. Les événe-

ments récents nous ont révélé combien ces commerces sont étendus. Les moines d'affaires fabriquent toutes sortes de choses, du chocolat, du fromage, des produits pharmaceutiques, de l'eau dentifrice, de la bière, des liqueurs, etc., etc. Il en est qui ont des minoteries, qui font le commerce de vins et d'objets divers; des congrégations de femmes font de la lingerie, de la dentelle, du blanchissage, etc.

Nous n'aimons pas à introduire des questions d'opinion et de croyance dans les affaires. Il nous déplaît de nous demander si un fabricant, un commerçant est libéral ou conservateur, protestant, juif ou catholique. Le commerce comme la charité devrait être neutre. Et il est fort regrettable que les catholiques, en introduisant le système du commerce confessionnel, nous obligent à les suivre dans cette voie, pour rétablir l'équilibre, la balance, en faveur de ceux qu'ils boycottent. Mais ce n'est pas, notez-le, parce qu'ils sont catholiques que nous ne voulons avoir rien à faire avec les industriels ou les commerçants congréganistes : c'est parce qu'ils sont congréganistes. C'est parce que, comme tels, ils utilisent pour l'industrie et le commerce des fonds obtenus sous des prétextes religieux; c'est parce qu'ils utilisent dans le même objet, parfois même en les exploitant, des orphe-

lins, des orphelines, qu'ils sont censés recueillir par charité religieuse ; c'est parce qu'ils se refusent aux devoirs et aux charges de la famille ; c'est parce que, grâce à ces avantages, à cette concurrence déloyale, et malgré leur vœu de pauvreté, ils font servir une partie de leurs profits à l'enrichissement de leurs couvents, ou l'emploient au soutien de la papauté et d'œuvres militantes, même politiques.

On nous dit parfois, au sujet de nos attaques contre le travail des moines : Vous vous mettez en contradiction avec vous-mêmes ; vous vous réfutez vous-mêmes par les objections opposées que vous faites aux religieux. S'ils ne travaillent pas, vous les traitez de fainéants ; s'ils travaillent, vous le leur reprochez encore. Tâchez au moins d'être d'accord avec vous-mêmes.

Nous ne nous contredisons nullement en formulant ces deux griefs ; nous les formulons avec raison, avec connaissance de cause. Si les religieux ne travaillent pas, s'ils vivent réellement d'aumônes et mènent une vie contemplative, ils sont des parasites, comme tous ceux qui ne produisent pas directement ou n'accomplissent pas un travail qui mérite d'être considéré comme un équivalent de la production. Quand ils travaillent, nous objectons non pas à ce travail en lui-même,

mais aux conditions dans lesquelles ils s'y livrent et à l'emploi qu'ils font de leurs profits. Le dilemme où l'on veut nous enfermer n'existe pas : il ne peut tromper que ceux qui ne l'examinent pas de près et qui se laissent prendre à des antithèses de mots.

Nous maintenons donc notre conclusion : évitons de soutenir par nos achats ou notre clientèle les industries et les commerces des religieux ou religieuses. J'ai pu le constater, certains libéraux, adversaires en principe des congrégations, ne suivent pas cette règle. Ils font fléchir leurs principes devant l'avantage pécuniaire ; devant l'économie qu'il y a, par exemple, à faire blanchir son linge ou rempailler ses chaises dans un couvent ; comme si, pour une question d'argent, on devait faire litière de ses principes. D'autres se laissent attirer par la satisfaction physique que leur procurent les produits alimentaires ou les boissons fabriquées par les couvents. Que d'anticatholiques, de protestants, de farouches libres-penseurs, ont fourni des fonds aux congrégations et à la papauté pour se donner le plaisir de consommer de la chartreuse !

Même vis-à-vis des œuvres charitables des ordres nous devons suivre en général la même règle d'abstention. Nous ne méconnaissons pas le dé-

voûment des sœurs de la charité, ou des petites sœurs des pauvres ou autres organisations similaires. Mais les meilleures de ces œuvres sont entachées du vice confessionnel ; et nous devons diriger nos libéralités vers des institutions neutres, où la liberté de l'individu soit pleinement respectée, où l'enfant ne subisse aucune déformation intellectuelle, où le malheureux, le pauvre ne soit soumis à aucune pression religieuse qui le pousse vers l'hypocrisie, où le malade et le vieillard puissent réclamer librement les secours religieux qu'ils préfèrent, ou s'en passer totalement si telle est leur volonté. Il nous faut viser à un état de choses où la bienfaisance chez les assistants se concilie absolument avec la liberté et la sincérité chez les assistés.

Il est clair cependant que notre abstention vis-à-vis d'œuvres charitables congréganistes doit être intelligente et tenir compte des circonstances : elle ne doit pas nous porter à sacrifier par une opposition systématique les intérêts de l'humanité. Si nous nous trouvions par exemple dans une localité où n'existât que l'assistance congréganiste, où il fût impossible, faute de ressources, de fonder une œuvre de bienfaisance neutre, assurément, nous pourrions, nous devrions même, si besoin était, tout en cherchant à poser nos conditions, accorder

notre concours à des religieuses se dévouant aux pauvres : en agir autrement ce serait entre deux maux choisir le plus grand qui serait de refuser le soulagement aux malheureux. Ce serait succomber à l'esprit sectaire, aux dépens de l'humanité.

Une polémique éclairée contre le monachisme est toujours nécessaire; car seule elle peut agir sur l'esprit public et le gagner. Or, sans l'adhésion de l'esprit public toutes les mesures prises, même par le gouvernement, risquent de demeurer inefficaces, d'être éludées, grâce à de nombreuses complicités, d'être abolies par un retour de l'opinion. Faisons donc avant tout appel à l'opinion.

Mais nous venons de soulever une question grave, fort agitée en ce moment : Quelle doit être l'attitude de la société, représentée par l'Etat, vis-à-vis des congrégations ? L'Etat doit-il leur accorder l'autorisation et, si oui, dans quelles conditions ? Ou bien doit-il la leur refuser et leur interdire d'exister ?

La question que je vais examiner au point de vue général et théorique, indépendamment des législations existantes, n'est pas si simple qu'elle peut le sembler au premier abord. La preuve en est qu'elle divise des esprits également passionnés de liberté. Je ne parle pas des catholiques qui ont adopté à cette occasion le cri, si bizarre sur leurs

lèvres, de : Vive la liberté ! Nous savons bien que quelques catholiques inconséquents sont partisans sincères de la liberté : mais nous savons aussi que, pour tous les catholiques réels et militants, la seule liberté qu'ils reconnaissent, c'est celle de l'Eglise, qui se traduit par l'oppression de leurs adversaires. Nous nous rappelons trop bien des périodes comme celles du gouvernement de l'ordre moral en France, où les préfets contraignaient les libres penseurs à conduire leurs morts au cimetière par des voies détournées et à des heures fort matinales, comme pour dérober au public le spectacle d'une honte. Nous voyons trop ce qui se passe en Belgique, où l'intolérance catholique se sert de la pression des intérêts matériels, par le boycottage des industriels et commerçants libéraux, par le despotisme des patrons, par le caractère confessionnel des nominations administratives et gouvernementales, pour imposer l'adhésion au moins extérieure et apparente à la foi de l'Eglise ; de sorte que la liberté des cultes et des opinions, inscrite dans la Constitution, n'est souvent en fait, surtout dans les villages et les petites villes, que la liberté de la misère et de la faim. O l'hypocrisie du cri : Vive la liberté ! dans les bouches catholiques !

Mais entre hommes qui n'ont point d'attaches

avec le catholicisme et qui ont donné des preuves indéniables d'amour pour la liberté, des opinions différentes, contraires, sont soutenues sur cette question de la liberté des congrégations, les uns la maintenant, les autres la supprimant.

Les uns disent : Il est conforme à la liberté que des associations puissent se constituer et exister, pourvu qu'il n'y ait dans leurs buts et dans leurs moyens rien de dangereux pour la société. Les congrégations sont des associations qui ont un but religieux, qui veulent mettre en pratique une doctrine religieuse, en suivant certains conseils de perfection que l'église catholique sanctionne. La liberté générale d'association, la liberté particulière de la conscience religieuse, sont intéressées à ce que les congrégations aient le droit à l'existence.

Les autres répondent : Mais les buts et les moyens des congrégations sont dangereux pour la société. Est-il possible à la société qui ne subsiste que par la famille, d'autoriser des associations dont les membres se refusent *par principe* à constituer des familles, proclamant hautement la supériorité du célibat, jetant ainsi le discrédit sur la famille et cherchant, pour se recruter, à détourner des jeunes gens des deux sexes des devoirs et des charges de la famille ? Est-il possible d'accorder la liberté à

des associations qui se montrent antisociales sur ce point capital ?

Nos sociétés modernes, sous leur forme nationale, sont des sociétés de libres citoyens, où chacun doit, par son vote, avoir sa part de gouvernement, et doit pouvoir exercer ses fonctions et ses devoirs d'électeur avec une entière indépendance. Est-il possible, pour de telles sociétés, d'autoriser des associations dont les membres font le vœu d'obéissance passive, sont donc les instruments dociles de leurs supérieurs, des généraux de leurs ordres qui peuvent être, qui sont souvent des étrangers (1), sont soumis en dernier ressort, grâce à l'exemption, comme une armée bien disciplinée, au Pape qui siège à Rome ? Il y a opposition de principe entre la liberté nécessaire du citoyen et l'obéissance passive du religieux. Il y a un péril grave à permettre la formation d'associa-

(1) Un conflit ayant éclaté un jour entre le Saint-Siège et des moines ottomans ayant un couvent à Rome, ceux-ci réclamèrent la protection de leur ambassadeur, Rustem Bey, qui s'entremit en effet,

Le cardinal Antonelli lui répondit :

« Des individus, à quelque nation qu'ils appartiennent, cessent, aussitôt qu'ils embrassent la vie religieuse, d'appartenir à une nationalité et deviennent des sujets du Saint-Siège, dépendant uniquement de lui et, à leur égard, il ne saurait admettre l'intervention d'un gouvernement étranger. » *Annales parlementaires belges* du 7 décembre 1880.

tions ayant abdiqué la liberté individuelle, d'autant plus que ces associations sont, par leurs doctrines et leurs aspirations, hostiles au régime de la liberté civile et politique.

Les premiers, les partisans de l'autorisation, sentent la force de ces objections. Ils répondent, quant aux vœux, que maintenant que l'Etat ne les reconnaît plus, comme autrefois, il n'a plus à s'en occuper ; qu'ils ne regardent que ceux qui les prononcent. Cela n'écarte nullement la difficulté. L'Etat n'a pas à s'occuper des vœux, pour contraindre ceux qui les font à les observer. Mais il a à s'en occuper au point de vue de leurs conséquences sociales, comme il a à s'occuper de tous les actes individuels qui ont une portée sociale. C'est un peu fort de soutenir que l'Etat n'a rien à voir à l'influence sociale d'associations religieuses constituées dans son sein.

Quant à la liberté, les défenseurs des congrégations répondent que le vrai libéralisme consiste à accorder la liberté même aux ennemis de la liberté, même à ceux qui, par principe, la condamnent et l'anathématisent, même à ceux qui ne s'en servent que comme d'un instrument pour la détruire. A quoi, un protestant, M. Ernest Naville (1),

(1) Voir *Revue Chrétienne*, année 1883, numéros de Janvier, Février et Mars.

le plus éminent défenseur de la liberté des congrégations, ajoute cette considération historique, que le catholicisme, hostile à la liberté, a été le maître de la société, et que l'idée de liberté a cependant fait son chemin; ce qui signifie que si, grâce à la liberté, le catholicisme parvient à étouffer la liberté, la liberté renaîtra pourtant, que le sacrifice de la liberté ne sera que temporaire.

Je ne puis reconnaître de valeur à ces raisons. D'abord, à l'argument historique j'objecte toutes les difficultés, toutes les luttes, toutes les souffrances au travers desquelles la liberté a dû se frayer un chemin. Voulons-nous nous exposer au retour des mêmes épreuves? Voulons-nous permettre de nouvelles périodes d'éclipse de la liberté? Pendant ces périodes-là, au moins, on ne pourra pas dire que la liberté existe : elle sera bien morte pour les gens de ces époques. Voulons-nous que nos descendants aient à reconquérir lentement, douloureusement, la liberté? On dit : Laissons faire au catholicisme : il ne pourra jamais détruire définitivement la liberté; elle ressuscitera toujours. Nous ne voulons pas qu'il puisse la détruire même temporairement, ni qu'elle ait besoin de soulever à nouveau avec peine la pierre de son tombeau. Mais l'argument historique nous laisse apercevoir le sophisme de la thèse princi-

pale : il faut laisser la liberté à ceux qui ne s'en servent que comme un instrument pour la détruire. Cela aboutit à ceci : que, par amour pour la liberté, il faut permettre de la supprimer. C'est le contraire qui est vrai : l'amour de la liberté doit faire accorder la liberté à tous, sauf à ceux qui veulent la supprimer. Il est donc parfaitement légitime, pour la société qui veut la liberté de tous, de prendre des précautions contre des associations qui, après avoir supprimé la liberté dans leur propre sein, peuvent constituer une puissante armée toute prête à la suppression de la liberté générale, au nom d'un dogme et d'une église.

Je ne pense donc pas que ceux qui, en France, opinent pour le refus, le retrait de l'autorisation aux congrégations, doivent être nécessairement classés parmi les adversaires de la liberté, traités d'affreux jacobins pratiquant un catholicisme à rebours. Je me crois un ardent ami de la liberté, en me rangeant en théorie de leur côté.

Cependant, en pratique, j'inclinerais vers une solution moyenne, et cela plutôt par des motifs d'opportunisme. Je crois que l'abolition totale des ordres pourrait être dangereuse, parce que, aux yeux des nombreuses personnes qui ne vont pas au fond de la question et ne s'arrêtent qu'à des faits d'expulsion, elle a l'apparence d'une persécu-

tion et pourrait provoquer une forte réaction en faveur du catholicisme. Je crois aussi que cette abolition totale est impossible, qu'elle serait inefficace. Sans doute, un certain nombre de congrégations supprimées sont parties pour l'étranger, ce qui n'est qu'un avantage local, puisque, si la France en est débarrassée, d'autres pays en sont envahis. Mais d'autres congrégations sont restées, et dissoutes, sécularisées en apparence, n'en existent pas moins, enseignant et combattant sous un autre costume et en ordre dispersé, avec d'autant plus d'ardeur qu'elles gardent plus de rancune au pouvoir qui leur rend impossible la vie commune.

Ne serait-il pas plus sage, plus habile, d'adopter une combinaison mixte? Les défenseurs les plus zélés des religieux, la *Revue des Deux Mondes*, par exemple, admettent qu'il y a lieu d'arrêter la multiplication excessive des congrégations et de leurs établissements. Une limitation légale serait donc assez généralement acceptée, et elle ferait disparaître, avec l'assentiment de l'opinion, une partie notable des congrégations.

Sur celles qu'on laisserait subsister, un contrôle gouvernemental sévère devrait s'établir, soit en leur imposant la personnalité civile ou de quelque autre manière, mais toujours avec le résultat de restrein-

dre rigoureusement leurs propriétés aux besoins des religieux ou à ceux de leurs œuvres, d'empêcher la reconstitution de la main-morte, l'accumulation de la richesse, et de soumettre les religieux à toutes les charges fiscales qui incombent à tous les citoyens ; de manière encore à garantir la liberté des religieux individuels qui voudraient rentrer dans le siècle et à prévenir toute exploitation, toute cruauté dans les ateliers et ouvroirs des couvents. En cas d'abus ou de menées politiques, l'autorisation devrait toujours être révocable.

J'ajoute que si j'étais homme d'état ou membre d'une assemblée législative, j'hésiterais beaucoup à accorder aux religieux des droits d'électeurs. Un électeur doit être un citoyen ayant la pleine liberté et l'entière responsabilité du vote par lequel il participe à la direction de l'état. Un homme qui abdique entre les mains d'un abbé ou d'un général, qui peut être un étranger, sa liberté et sa responsabilité, la disposition de sa personne et de son vote, ne renonce-t-il pas par là à sa qualité de libre citoyen, et ne devient-il pas un danger public ?

La liberté, la liberté ! si les religieux voulaient la comprendre et l'aimer !

Si la liberté qu'ils acclament en ce moment pouvait n'être plus celle de s'asservir par un vœu

d'obéissance passive et de vinculer leur nature, mais celle de poursuivre, sans entraves et sans frein, le vrai, le juste, le beau, ce serait le meilleur et le plus heureux dénouement de la crise actuelle !

Un soir, — je termine cette étude par un apologue et une espérance, — un moine chez qui le cri de : Vive la liberté ! avait suscité d'étranges aspirations et provoqué une lutte anxieuse, s'était assoupi de lassitude dans sa cellule, et, dans son sommeil, une vision passa devant son esprit.

Il crut voir apparaître deux femmes, toutes deux grandes et belles, l'une au maintien plus altier, à la démarche plus majestueuse ; l'autre au regard plus ardent et au geste plus impétueux. Au premier abord, leurs traits étaient convulsés ; elles se regardaient avec colère et se parlaient avec menaces. Et le moine comprit, comme l'on comprend ces choses dans les rêves, que ces deux femmes avaient nom Religion et Liberté.

« Tu m'as souvent opprimée, asservie, disait la Liberté ; vois à mes mains et à mes pieds les marques des chaînes dont tu m'as chargée. Enfin, l'heure a sonné qui me restitue à moi-même ; le dernier lambeau de ma dernière chaîne est rompu. Tiens, le voilà, reprends ton bien, toi qui si souvent n'as été pour moi qu'une marâtre. »

Et la Religion répondait avec dédain : « Eh bien, passe ton chemin ; cours où tu veux, fais ce qu'il te plaît. Je te honnis ; sans moi, sans la loi suprême que je proclame, tu ne seras jamais autre chose que Licence. »

Alors le moine vit approcher un jeune homme. De longs cheveux roux tombaient sur ses épaules ; son visage était pâle et flétri, malgré sa jeunesse, mais un feu ardent brûlait dans son regard. Quand il étendait la main, on y discernait une cicatrice. Il n'avait point d'auréole au front ; et pourtant le songeur le reconnut, et en le voyant son cœur battit avec force, comme lorsqu'on retrouve un frère beaucoup aimé et longtemps attendu.

Paix vous soit, dit le Christ, avec un incomparable accent de tendresse et de force. Vous êtes sœurs, filles d'un même Père, qui est Dieu. Toi, Religion, tu enseignes la loi divine; mais c'est une loi de liberté ; elle attire et ne contraint personne; elle veut être aimée et non subie. Toi, Liberté, que serais-tu sans un noble but, sans la loi inspiratrice de la pureté, de la justice, de la miséricorde ? Toi, Religion, fléchis, et toi, Liberté, pardonne. Réconciliez-vous ; je vous en supplie, par les souffrances que j'ai endurées au Calvaire pour arracher l'avenir au joug et au fardeau du passé. Réconciliez-vous au nom de l'humanité qui espère

en vous : ne soyez qu'un comme le Père et moi sommes un.

Elles se regardèrent, hésitèrent un instant ; et enfin le moine, angoissé par l'attente, les vit avec joie se tendre la main, se sourire, et plus grandes, plus belles que jamais, s'évanouir lentement, appuyées l'une sur l'autre, jusqu'au moment où elles se perdirent dans la lumière inaccessible où habite le Dieu ineffable.

Le moine s'éveilla et voilà ce n'était qu'un rêve. « J'en ferai, dit-il, une réalité pour moi. Je servirai Dieu dans la liberté de mon âme. » Il se leva, sortit de sa petite cellule, ouvrit la lourde porte du cloître, et levant les regards vers l'infini scintillant des étoiles, il s'en alla joyeusement vers le monde.

FIN

TABLE ANALYTIQUE

Pages

PRÉFACE ..... v et vi

CHAPITRE PREMIER

Les Origines ..... 1 à 32

La lutte actuelle contre les ordres et l'attitude à prendre, 1 à 3. — Date de la fondation, 4. — Les trois étapes de la préparation, l'ascétisme, 4 à 7, — l'érémitisme, 7 à 11; — le cénobitisme, 11 et 12. — L'organisation, saint Basile, 12 et 13, saint Benoît, 13 à 16. — Les antécédents païens et juifs du monachisme, 17. — La distinction catholique entre l'origine naturelle et l'origine surnaturelle du monachisme, 18 à 21. — Jésus a-t-il fondé ou sanctionné la vie religieuse? 21 à 32.

CHAPITRE II

L'erreur fondamentale: la perfection ascétique ..... 33 à 55

Le désir de perfection dans l'âme humaine et chez les moines, 33 à 36. — Développement ou renoncement, 36. — La perfection par le renoncement basé sur le dualisme oriental, 36 à 41. — Contradictions qui en résultent, 41 et 42. —

Pages

La chute, fondement de la perfection ascétique, 42 à 44. — La perfection monacale comme héroïsme, 44 à 48. — Comme éminemment religieuse, 48 à 52. — La vraie perfection, 52 à 55.

CHAPITRE III

L'erreur des vœux perpétuels..... 56 à 82

La nature des vœux, 56 et 57. — La légitimité d'engagements irrévocables, 57 à 66. — L'illégitimité des vœux monastiques, parce qu'ils entrent en conflit avec le devoir, 67 à 82.

CHAPITRE IV

Les services rendus par les ordres.... ..... 83 à 110

L'argument catholique tiré des services des ordres, 83 et 84. — L'échelle de l'utilité des institutions et la place du monachisme dans cette échelle, 85 à 88. — Les causes particulières des services rendus, 88 à 90. — Complexité du monachisme, 90 à 98. — Où est le vrai monachisme ? 98 à 101. — Le travail agricole, littéraire, pédagogique, charitable du monachisme est étranger à sa véritable essence, 102 à 104. — Les conséquences favorables des vœux n'ont jamais été qu'indirectes, 105 à 108, ou s'expliquent par les circonstances, 108 et 109. — L'utilité du monachisme vient de ce qui lui reste de vraiment humain. 109 et 110

CHAPITRE V

Les prières, les expiations et les mérites surérogatoires des moines..... 111 à 129

Inutilité de la prière d'intercession, 111 à 118, de la souffrance expiatoire et des mérites su-

Pages

rérogatoires, 119 à 121. — Le mal moral ne se répare que par le retour au bien, 122 à 124. — Le mercantilisme du mérite surérogatoire, 125 et 126. — L'irréversibilité de la vertu, 127. — Le gaspillage de forces dans le monachisme, 128 et 129.

CHAPITRE VI

Le monachisme et la religion..... ..... 130 à 149

Ce qui est propre au monachisme, ce n'est pas l'activité missionnaire, 130 à 133, mais la conception spéciale de la religion comme renoncement, 133 à 138. — Dangers de cette conception, 138 à 142. — Son erreur capitale: l'opposition entre Dieu et le monde qui sont étroitement unis, 143 à 145. — Démentis pratiques que le monachisme donne à son principe, 145 à 147. — La place du sacrifice dans la religion du développement et de la vie, 147 à 149.

CHAPITRE VII

Le monachisme et le dogme..... 150 à 209

Les moines principaux artisans du dogme, 150 à 152. — Leur influence funeste sur sa formation, 152. — Réserves et exceptions, 153 à 157. — Le monachisme et le dogme de la Trinité : premiers développements de la divinité du Christ, 158 à 161. — Le concile de Nicée, 161 et 162. — L'union des deux natures en Christ, 162 et 163. — Les Ariens plus rationnels que les Orthodoxes, 164 et 165. — Le monachisme se porte du côté le moins rationnel, 165 à 170. — Le culte de la Vierge, ses commencements, 170 à 172. — Les moines travaillent de tout temps à la glorification de Marie, 173 à 176. — Le culte des images: comment il s'établit, 176 et 177. — Léon III et

Pages

ses successeurs font la guerre aux images, 178 et 179. — Les moines à la rescousse, 179 et 180. — Leur victoire grâce à Irène et à Théodora, 181 à 183. — Les moines partisans de toutes les dévotions matérielles, 183 à 185, eux qui se prétendent d'un spiritualisme farouche quant aux sens, 185 à 187. — L'œuvre du Christ : la transsubstantiation et le sacrifice de la messe, 187 à 193. — La satisfaction vicaire, 193 à 198. — Ce que les plus grands moines ont fait de la mort de Jésus, 199 à 201. — Les moines et les prétentions papales à l'absolutisme et à l'infaillibilité, 201 à 206. — Causes de l'autoritarisme des moines et de leur affection pour l'irrationnel, 206 à 209.

CHAPITRE VIII

Le monachisme et l'hérésie,..... 209 à 240

Les résistances aux décisions irrationnelles de l'Eglise, 209 à 212. — Leur répression par la discipline de l'Eglise, appuyée bientôt par la force publique, 212 à 217. — Les moines et la recherche de l'hérésie, 218 à 221. — La croisade entre les Albigeois et l'Inquisition, 221 à 225. — Les dominicains et l'hérésie, 225 à 229. — Les Jésuites et l'hérésie, 229 à 232. — L'apologie actuelle de l'Inquisition et ses périls pour la liberté, 233 à 240.

CHAPITRE IX

Le monachisme et la morale..... 241 à 295

En quoi le monachisme a préjudicié à la morale, 241 et 242. — Le monachisme abaisse la notion générale du devoir en plaçant quelque chose au-dessus du devoir, 242 à 249 ; en excluant du devoir la notion de perfection, 249 à 251. — Le monachisme discrédite le mariage, 251 à 258. —

Pages

Il détruit les affections de famille, 258 à 261. — Le monachisme, par sa morale contre nature, a provoqué d'innombrables dérèglements sexuels, 262. — Tendance perpétuelle des ordres à la décadence, 262 à 266. — Comment les catholiques expliquent ce fait avéré : la commende, 266 à 268; l'infirmité humaine, 268 et 269. — La supériorité morale du monachisme actuel, ce qu'il faut en penser, 269 à 274. — Le monachisme responsable du célibat des prêtres, 274 et 275. — L'abus que le monachisme a fait de la casuistique avant la Réforme, 275 à 281. — Les jésuites et la casuistique du XVIIe siècle, 281 à 283. — La casuistique actuelle, 283 à 288. — L'influence pratique de la casuistique, 288 à 295.

CHAPITRE X

Le monachisme et l'ordre social..... 296 à 377

Malgré certains services rendus, le monachisme est antisocial par essence, 296 à 306. — Le monachisme et la propriété : inconséquence du monachisme lorsqu'il acquiert des biens terrestres, 307 à 313. — Résultats heureux de cette inconséquence au moyen-âge, 314. — La propriété monastique n'en est pas moins en somme nuisible et antisociale, 314 à 325. — Le monachisme et l'activité intellectuelle, nouvelle inconséquence, 325 à 329.—Bons fruits de cette inconséquence, 329 à 335. — Mais extrême stérilité intellectuelle du monachisme dans son ensemble, 336 à 340. — Son opposition à tous les progrès, 340 à 344. — Le monachisme et l'éducation : le but de l'éducation, 345 à 347. — Malgré ce qu'il a fait pour l'enseignement, le monachisme est incapable de former de libres personnalités, 348 à 352, ni de communiquer une science complète et impartiale, 352 à 355. — Il

Pages

est légitime, au nom de la liberté, de remplacer l'enseignement congréganiste par l'enseignement neutre, 336 à 362. — Le monachisme et l'assistance : origine et développement de la charité monastique, 362 à 368. — Les abus modernes dans le Bon-Pasteur et ailleurs, 369 à 371. — Le vice confessionnel et antisocial de toute charité monastique, 371 à 373. — La paupérisation par la charité monastique, 374 et 375. — Le monachisme hostile à toute organisation efficace de l'assistance, 375 à 377.

CHAPITRE XI

Conclusions..... 378 à 397

Les conditions de la lutte contre le monachisme par la parole et le livre, 378 à 381. — Boycottage des œuvres monastiques, 381 à 386. — La question de l'existence légale des ordres, 386 à 392. — La suppression de toutes les congrégations serait théoriquement justifiable, mais serait pratiquement inopportune : solution mixte, 392 à 394. — Un apologue et une espérance, 394 à 397.

Errata..... 398

Alençon. — Imp. Veuve Félix GUY et Cie.

JUN 1 1981

944.5
H685M

JUN 1 1981